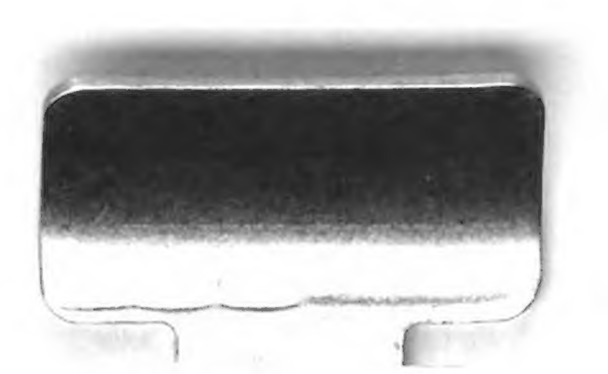




DE
L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE,

RAPPORT A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

PRÉCÉDÉ D'UN

ESSAI SUR LA MÉTHODE DES ALEXANDRINS

ET LE MYSTICISME,

ET SUIVI

D'UNE TRADUCTION DE MORCEAUX CHOISIS DE PLOTIN,

PAR

J. Barthélemy Saint-Hilaire,

MEMBRE DE L'INSTITUT (Académie des sciences morales et politiques),
Professeur de philosophie grecque et latine au Collége royal de France.

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1845

DE
L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

Corbeil, imp. de CRÉTÉ.

DE
L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE,

RAPPORT A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

PRÉCÉDÉ D'UN

ESSAI SUR LA MÉTHODE DES ALEXANDRINS

ET LE MYSTICISME,

ET SUIVI

D'UNE TRADUCTION DE MORCEAUX CHOISIS DE PLOTIN,

PAR

J. Barthélemy Saint-Hilaire,

MEMBRE DE L'INSTITUT (Académie des sciences morales et politiques),

Professeur de philosophie grecque et latine au Collége royal de France.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1845

A

M. BOURSY,

DIRECTEUR GÉNÉRAL DE L'ADMINISTRATION DES CONTRIBUTIONS INDIRECTES,

TÉMOIGNAGE DE MA GRATITUDE

POUR LA BIENVEILLANCE QU'IL M'A MONTRÉE

DURANT LES TREIZE ANNÉES,

OÙ, SOUS SES ORDRES,

J'AI SERVI L'ÉTAT,

DE 1825 A 1838.

B. St. Hilaire.

DE LA
MÉTHODE DES ALEXANDRINS
ET DU MYSTICISME.

Causes nécessaires de la chute de la philosophie païenne. — Méthode et mysticisme des Alexandrins. — Définition générale du mysticisme. — L'extase; quatre caractères principaux de l'extase. — Erreurs du mysticisme. — Quelques traits de l'histoire du mysticisme : saint Bonaventure, Gerson, saint François de Sales, sainte Thérèse.—Molinos.—Fénelon. — Grandeur et mérite du mysticisme. — Trois causes de mysticisme dans la philosophie contemporaine. — Conclusion.

Bien des accusations ont été portées contre les Alexandrins. Par un concours assez rare, la philosophie et la religion, que jadis ils avaient si vainement voulu concilier, se sont réunies pour les accabler, l'une au nom de son inflexible orthodoxie, l'autre au nom d'une autorité qui n'est pas moins inflexible, celle du sens commun. Païens ou rêveurs, on les a traités des deux parts comme

des ennemis. C'est là une sentence beaucoup trop rigoureuse, et la justice veut qu'on en appelle : non que les Alexandrins ne soient coupables en rien, ni qu'ils méritent une entière absolution; mais les juges qui les ont condamnés étaient prévenus; et leur opinion, trop peu éclairée, ne fut point suffisamment équitable. Nous ferons bien de négliger les rancunes religieuses; nous ne les guéririons pas : même après quinze cents ans, elles sont aujourd'hui tout aussi vives.

Quant aux griefs de la philosophie contre le Néoplatonisme, ils n'ont été parfois, comme dans Brucker, qu'un écho peu intelligent des anathèmes de l'Église; et quand le bon sens, au lieu de la foi, a voulu s'en faire l'interprète, comme dans Tiedemann, il s'est trouvé que le bon sens, malgré son indépendance, était trop étroit pour comprendre une doctrine qui le dépasse tout à la fois et par son étendue, et par son obscurité. Il faut donc que la philosophie, qui ne peut jamais avoir de parti pris, revise son jugement; il faut, pour prononcer avec pleine connaissance, d'abord qu'elle apprécie les causes nécessaires qui ont provoqué les erreurs et la ruine des Alexandrins; et ensuite, qu'elle approfondisse cette doctrine du mysticisme,

qu'ils ont, les premiers dans le monde occidental, régulièrement professée, et qui est bien plus du domaine propre de la philosophie que de celui de la religion, pour qui cependant le mysticisme semble être une sorte de monopole.

Déjà la philosophie de nos jours a commencé cette noble tâche de réhabilitation, et il ne tiendra pas à elle que les Alexandrins ne soient impartialement jugés, comme tout le passé de l'esprit humain. Si elle les condamne, elle ne les aura pas du moins proscrits (1).

On trouvera, dans le Rapport (2) et dans les Extraits qui le suivent, d'assez longs détails sur le système de Plotin et de ses successeurs. Je n'y reviendrai point ici. Le caractère dominant de l'école néoplatonicienne, c'est, selon moi, le mysticisme: ce n'est pas le seul sans doute : mais tous les autres s'effacent devant celui-là. Je rechercherai donc ce que c'est que le mysticisme ; et pour le faire mieux comprendre, j'interrogerai l'histoire : je la suivrai jusqu'à nos jours, et je ferai voir que tous les mystiques ont des traits communs, quelles que soient

(1) Voir les travaux de M. Cousin, son édition de Proclus, ses articles sur Eunape et Olympiodore, et surtout son cours de 1829, 8e leçon.
(2) Voir plus loin notre Rapport.

les époques, et même les religions auxquelles ils appartiennent. J'essayerai de montrer ce qu'il y a de grand et ce qu'il y a de faux dans cette doctrine, et je me demanderai quels sont les enseignements particuliers que la philosophie de nos jours peut tirer de tant d'exemples, et surtout de celui de l'école alexandrine. Mais avant d'aborder ce sujet, je crois devoir présenter quelques considérations historiques sur la décadence et la mort de la philosophie païenne.

Les Néoplatoniciens, qu'on ne l'oublie pas, sont les derniers représentants de l'esprit grec. Grâce à eux, cet admirable esprit a encore vécu et brillé trois cents ans, quand l'antiquité était déjà morte tout entière autour de lui. Bien plus, c'est des Néoplatoniciens que la philosophie de la Grèce a reçu cette forme suprême, sans laquelle son développement total eût été incomplet et mutilé. Le mysticisme, quel qu'ait été d'ailleurs le succès, était un achèvement nécessaire, un élément extrême dont le génie grec ne pouvait manquer, sous peine de ne point répondre à tous les besoins de l'intelligence humaine, dont il devait être l'instituteur. Ce mérite des Alexandrins est si vrai, si incontestable, qu'après eux l'empire grec de Constantinople

peut subsister mille ans encore, sans qu'une seule étincelle jaillisse de ce flambeau qui s'est éteint dans leurs mains. Plus tard, cette lumière, dont un rayon appâli a suffi pour échauffer le moyen âge, viendra de nouveau éclairer et ranimer le monde. Mais, depuis les Alexandrins jusqu'à la prise de Constantinople, la fécondité de la philosophie grecque est si bien tarie, qu'elle ne produit ni un seul système ni une seule idée, et que le germe qu'elle recèle encore doit, pour retrouver sa puissance, passer à d'autres peuples et en d'autres lieux. Si la philosophie antique est morte avec les Néoplatoniciens et avec les écoles d'Athènes, sont-ils responsables de cette catastrophe? et l'histoire, en voulant en sonder les causes, doit-elle les faire remonter jusqu'à eux? Je ne le crois pas. Des événements de cette importance ne sont point humains. Dans ces révolutions décisives qui marquent les grandes phases de la civilisation, les individus sont bien peu de chose : leurs mérites ou leurs fautes pèsent à peine : ils sont emportés eux-mêmes, quelque puissants qu'ils soient, dans un mouvement qu'ils n'ont point créé, auquel ils concourent, mais qu'ils ne peuvent maîtriser, lors même qu'ils tentent de le faire. Je compte bien indiquer pour les Alexandrins la part

du blâme; mais prétendre qu'ils aient amené, par leur inhabileté, la mort de la philosophie grecque, c'est une accusation aussi peu juste qu'elle est énorme. Et sur quoi prétend-on l'appuyer?

On reproche aux Néoplatoniciens deux fautes capitales : l'une d'avoir confondu leur cause philosophique avec la religion du passé, l'autre d'avoir voulu fonder une Église en même temps qu'ils fondaient une école (1). De fait, c'est là un seul et même reproche; et déjà Brucker le leur adressait sous une autre forme, quand il disait que la secte éclectique avait opposé Apollonius de Tyane et ses faux miracles au Christ et à ses miracles divins. Les Alexandrins n'ont pas du tout confondu, comme on l'a dit trop souvent, la philosophie et la religion; seulement, d'un certain point de vue philosophique, ils ont à leur fantaisie expliqué les symboles souvent obscurs d'une grossière mythologie. Ils les ont traités à peu près comme tant de Pères et de docteurs de l'Église, tant de mystiques surtout, ont traité, avec plus de droit, il est vrai, puisqu'ils n'étaient point philosophes, les figures

(1) Voir le travail très-remarquable de M. Émile Saisset, *Revue des deux mondes*, 1er septembre 1844, à propos de l'ouvrage de M. J. Simon sur l'*École d'Alexandrie*.

de la Bible et du Nouveau Testament. Ce n'était guère pour eux qu'un jeu d'esprit, tout au plus une autorité populaire sur laquelle ils appuyaient des doctrines qui n'étaient point faites pour le peuple. Ce n'est là ni le caractère général, ni même l'un des caractères principaux de la philosophie alexandrine. Sans doute elle se rattache au passé d'où elle vient, mais elle ne cherche pas à s'identifier avec le paganisme. Sans doute les individus sont demeurés païens; mais que pouvaient-ils être? Voulait-on qu'ils se fissent chrétiens? C'était cesser d'être philosophes. Voulait-on que, devant le paganisme et le christianisme, entre lesquels des citoyens ne pouvaient demeurer neutres, ils restassent philosophes tout simplement? C'est leur demander une chose qui n'était pas moins impossible. Il faut bien se dire qu'à cette époque, la philosophie n'avait pas d'elle-même et de son indépendance une conscience aussi claire: elle commence à peine à l'avoir de nos jours. Les philosophes étaient alors tout ce qu'ils pouvaient être: païens à la façon de Platon, interprétant avec autant de liberté que lui des traditions auxquelles ils ne croyaient en général pas plus que lui. Si quelques-uns ont été plus ou moins superstitieux,

c'est qu'alors le monde entier l'était autour d'eux : et l'histoire atteste que ce sont les plus médiocres des Alexandrins qui se sont laissés aller aux extravagances de la théurgie, employée par les chrétiens de ces temps plus encore que par les païens eux-mêmes. Ils n'ont donc pas attaché leur cause philosophique à la religion nationale. Ils sont venus donner à la pensée grecque ce qu'elle n'avait jamais eu, un système mystique, qui faisait des emprunts à toutes les écoles, surtout à Platon et à son disciple, mais qui n'en était pas moins parfaitement neuf et original. Le paganisme ne leur transmettait rien de pareil ; et ils étaient si loin de se confondre avec lui, que le paganisme ne les a certainement point compris.

Ont-ils voulu davantage fonder une Église ? Non sans doute. Plotin, le plus grand d'eux tous, n'y a jamais songé, non plus que Porphyre. Son rêve le plus aventureux a été de vouloir fonder, avec l'aide de l'empereur Galien, une cité modèle sur le plan de la république de Platon. Les folies de Iamblique et de quelques autres, toutes blâmables qu'elles aient été, furent personnelles : et ce fanatisme insensé, s'il fit par hasard quelques prosélytes, ne monta du moins jamais aux propor-

tions d'une entreprise religieuse; l'école d'Athènes, où l'on poussa jusqu'à la magie quelquefois, put être absurde et fourbe, sans que le peuple en sût rien et s'en émût. Proclus a fait des hymnes qui, si l'on veut, sont un passe-temps peu philosophique, et ont peut-être le tort de ne pas valoir celles de Callimaque qu'elles imitent : mais Proclus ne se fit point chef de secte, et l'homme qui se proclamait un peu fastueusement l'hiérophante de toutes les religions, n'était par cela même le prêtre ni le fondateur d'aucune. Enfin, après lui, l'école est trop faible pour que, dans son agonie, elle médite une tentative dont Plotin et Proclus, s'ils l'avaient rêvée, eussent été effrayés eux-mêmes. Reste donc la réaction païenne de Julien, à laquelle prirent part tous les Alexandrins du temps, avec plus de patriotisme, j'en conviens, que de sagesse; or c'était là une réaction politique à laquelle de bons citoyens, des amis et des maîtres de l'empereur, pouvaient s'associer, mais dont l'empereur seul et le paganisme doivent être responsables. Ædésius, Maxime, Priscus, Chrysanthe, furent les conseils ou les instruments du héros païen : ils partagèrent peut-être quelques-unes de ses croyances les plus outrées, et cherchèrent avec

lui à les faire prévaloir contre la religion nouvelle; mais ce ne fut pas la philosophie, à proprement parler, qui tenta cette restauration éphémère, annoncée dès longtemps par la résistance de plus d'un empereur, et très-particulièrement par celle de Constance, frère de Julien : elle se contenta de s'y associer. La restauration païenne fut inhabile et malheureuse comme toutes les restaurations : mais elle était inévitable, comme elles le sont toutes ; et le principe polythéiste, qui avait glorieusement régné plus de deux mille ans, ne pouvait pas mourir sans rendre, par Julien ou par tout autre, un dernier combat. C'est sa chute qui entraîna celle de la philosophie, mais seulement deux siècles plus tard. Ainsi, cette faute des philosophes, qui ne fut pas aussi grave qu'on la fait, qui ne dura que pendant le règne de Julien, c'est-à-dire seize mois à peine, n'a pas eu les conséquences qu'on lui donne. La philosophie païenne a vécu deux cents ans encore après l'avoir commise; et ce n'est pas elle, on peut en être sûr, qui appela les sévérités et les persécutions de Justinien. La philosophie, dans ces temps de désastre et de rénovation universelle, devait périr par deux causes bien autrement puissantes qu'une faute de conduite.

Elle avait le tort irrémédiable de tenir à l'ensemble d'un passé qui s'écroulait de toutes parts, et dont elle était, avec le consulat romain, presque le seul débris : et en second lieu, à cette époque, l'esprit humain n'était plus capable, par bien des motifs divers, de porter une vraie philosophie. Après les Alexandrins, il n'y a plus de philosophes ; et le christianisme vainqueur n'en produit pas plus que la Grèce vaincue et éteinte.

Voilà, n'en doutons pas, la grande cause de la chute des Alexandrins. Les autres ne sont que secondaires et doivent à peine compter. Il est possible qu'à d'autres époques, et par exemple à la nôtre, la philosophie risque de se perdre, autant du moins qu'elle le peut, en essayant de se faire religion. Mais il faut se garder des analogies trompeuses, et ce qui peut être vrai de notre temps ne l'est pas pour la philosophie de ces temps reculés. C'est un immense avantage, mais c'est aussi un immense inconvénient, de venir les derniers. Avec la grandeur du passé, on recueille ses engagements inévitables ; et quand on hérite d'un mouvement qu'on n'a point commencé soi-même, qui a déjà duré près de dix siècles, et qui s'achève péniblement, tout ce qu'on peut faire, c'est de le con-

tinuer ou de le clore dans la direction qu'il a jusqu'alors suivie. Si, dans cette condition d'héritier et de continuateur, on a le bénéfice de la vieillesse, l'expérience, on en subit aussi les incurables langueurs; on touche au terme, à la mort. Les pensées qu'alors on enfante, quelque grandes qu'elles soient encore, se ressentent toujours de l'approche du moment fatal : et voilà comment le génie grec, qui avait fourni jadis Thalès et Pythagore, Socrate et Platon, Aristote et Zénon, sans compter Pyrrhon et Ænésidème, se jette enfin dans le mysticisme, qui n'est en réalité qu'une abdication philosophique. Loin donc de blâmer les Néoplatoniciens comme des coupables, il serait bien plus juste de les plaindre comme des victimes. Ils n'ont reçu que la sève épuisée du génie grec, et ils ont eu l'honneur de se perdre et de mourir avec lui. Les choses d'ailleurs, comme l'a si bien vu Platon (1), ne périssent que par le mal qui leur est propre. Ce sont des erreurs de doctrine, ce ne sont pas des fautes politiques, qui ruinent les philosophies.

Il ne faut donc véritablement considérer dans les Néoplatoniciens que leur système avec sa mé-

(1) République, liv. x, p. 268, traduction de M. Cousin.

thode et ses résultats. On doit le dire : en général, les historiens de la philosophie ont eu le bon esprit de ne les juger que sur ces éléments, et leur seul tort a été de n'avoir pas toujours su les apprécier comme il convient.

Après cette courte apologie, je reviens au mysticisme des Alexandrins.

Leur méthode est celle de Platon (1), poussée à l'excès, si l'on veut, mais fidèlement suivie jusqu'à son extrême conséquence. Les disciples sont allés à l'abîme que la sagesse de leur maître, soutenu par Socrate et l'esprit de son temps, avait évité, sans le signaler toutefois. Ils s'y sont précipités, en prenant la même voie, de toute l'impétuosité d'une chute qu'avaient accélérée des siècles de décadence. Cette méthode, tout le monde la connaît ; et tout le monde la nomme avec Platon et les Alexandrins, la dialectique, qui est aussi, à bien l'entendre, ce qu'on appelle de nos jours la méthode psychologique. Socrate et Platon, Plotin et Proclus, Descartes enfin, et nous-mêmes, fils de tout ce passé, nous n'avons en réalité qu'une seule

(1) C'est là ce qui fait que le nom de Néoplatoniciens est parfaitement juste.

et même méthode, qui a plus ou moins conscience d'elle-même, suivant les génies et les temps, qui pousse les choses à bout, ou qui s'arrête en chemin, mais qui au fond n'en est pas moins toujours identique. Quelle est donc cette méthode, à laquelle tout philosophe, s'il se comprend lui-même, doit se faire gloire de se rattacher, malgré ses périls, qui sont après tout les périls même de l'esprit humain?

En peu de mots, la voici :

L'homme, quand il veut se rendre compte sérieusement de quoi que ce soit, ne peut s'en tenir aux phénomènes qui frappent ses sens. C'est bien par l'observation de ces phénomènes qu'il débute toujours, c'est bien de là que sa raison doit toujours partir. Mais elle ne doit pas s'y renfermer, et en effet, malgré les prétentions contraires qu'elle élève quelquefois, elle ne s'y renferme jamais. Incomplets, transitoires comme ils le sont, ils ne peuvent la satisfaire : le monde des sens, premier objet que l'homme aperçoit, qui tantôt le charme et l'enivre, ou tantôt l'accable et l'écrase, n'est qu'une image, un reflet de quelque chose de supérieur à lui. Ce monde supérieur et nouveau, indéterminé mais certain, c'est le domaine propre de la raison et qu'elle porte en soi.

C'est là qu'elle saisit directement, et sans l'intermédiaire souvent trompeur des sens, les lois et les rapports de ces phénomènes, dont les sens ne lui attestent que l'obscure et muette succession. C'est là qu'elle les comprend sous la forme qui lui appartient et qu'elle se les explique. Là aussi, et là seulement, elle peut étudier et contempler, par un retour sur elle-même, les idées du bien sous toutes ses faces, dans toute sa pureté, les idées du saint, du juste, du beau, du vrai, qui sont le fond de sa vie morale, et dont elle ne trouve dans ce monde que des traces défigurées, et trop souvent méconnaissables. Là enfin, s'élevant au-dessus d'elle-même, comme d'abord elle s'était élevée au-dessus du monde, elle aspire et elle monte jusqu'à Dieu, dont elle a senti les marques éclatantes et dans l'univers et en elle. Partir du fini que représentent, sous leur infinie diversité, tous les phénomènes sensibles, traverser la raison qui seule les rend intelligibles, et parvenir à cet Être absolu que supposaient le fini et la raison même : telle est la voie, tels sont les degrés que doit franchir, et que franchit la raison de l'homme, quand la méthode est régulière et complète. Mais ce n'est là que la théorie, la spéculation, exacte tant que

l'on voudra, profonde jusqu'à pénétrer tous les mystères que l'esprit humain peut pénétrer, étendue jusqu'à tout embrasser, claire jusqu'à la plus parfaite évidence ; mais malgré tant de mérites, insuffisante et vaine, si, pendant qu'elle explique à l'homme le monde, Dieu, et lui-même, elle n'est pas capable de régler du même coup, sa vie et sa liberté, de lui apprendre non pas seulement ce qu'il est, mais de le forcer à être réellement ici-bas tout ce qu'il peut être ; en un mot, la dialectique, la méthode, la philosophie ne serait qu'une chimère, amusement frivole de l'intelligence divertie déjà par tant d'autres frivolités, si elle n'imposait au cœur de l'homme sa véritable loi, de même qu'elle donne à son esprit la véritable lumière. J'en atteste Socrate, Platon et Descartes ; la méthode philosophique, d'accord en ceci avec le sens commun de l'humanité, va jusque-là ; et la science sans la vertu n'est, aux yeux de la vraie sagesse, qu'un ornement tout au moins inutile, s'il n'est funeste à l'homme.

Notez bien que cette méthode exposée dans toute sa portée, il y a deux mille ans, par Platon, interprète fidèle de son maître, appliquée dès lors dans toute sa rigueur, en même temps qu'avec toute

réserve, est la méthode que l'esprit humain suit constamment, quoique le plus souvent à son insu, dans tout ce qu'il fait. La philosophie a la gloire de l'expliquer, mais ce n'est pas elle qui l'invente : elle nous la montre, mais c'est Dieu seul qui la met en nous et nous la donne. La raison part d'elle-même pour comprendre le monde : elle en part encore pour connaître Dieu : elle est le centre fécond d'où vient toute pensée, et où toute pensée aboutit. Et cependant elle se mutile et se méconnaît presque toujours elle-même. Demandez aux sciences, dont l'intelligence humaine est si fière, ce qu'elles font : elles étudient les faits sensibles : elles les analysent dans leurs plus minces détails : elles les classent avec le soin le plus minutieux : elles poussent jusqu'à en constater les lois. Mais elles ne vont pas au delà. La raison même qui découvre ces lois et les comprend leur échappe. Dans leur prudence apparente, les sciences s'abstiennent de remonter de la raison qu'elles ne voient pas, à Dieu qu'elles voient encore moins, et dont elles se passent quelquefois comme d'une hypothèse. Elles n'en sont pas moins utiles pour cela : elles servent puissamment l'homme et la société. Mais, obéissant à un instinct étroit tout intelligent qu'il est, elles

ne franchissent pas le cercle de la sensibilité : elles s'y enferment obstinément, et ne veulent s'en fier qu'au témoignage des sens, ne voyant pas que ce témoignage ne serait rien lui-même sans la raison qui le recueille, l'emploie, parfois le rectifie, et qui toujours le domine et le complète. Les mathématiques elles-mêmes ne sont pas plus clairvoyantes que les sciences physiques. Œuvre de la raison seule, n'empruntant rien pour ainsi dire à la sensibilité, elles s'en tiennent à ces êtres abstraits dont elles ne connaissent point la nature singulière, qu'elles regardent comme incontestables et qui le sont en effet, mais qui devraient rester douteux pour l'intelligence tant qu'elle ne s'en est pas rendu compte.

Il n'y a donc que la dialectique au sens de Platon, c'est-à-dire la philosophie, qui applique et pénètre la méthode dans toute sa généralité, et voilà pourquoi c'est à elle d'éclairer, comme parfois elle le fait, toutes les autres sciences qui n'en discernent et n'en pratiquent qu'une bien faible partie. La philosophie seule voit tout à la fois le point de départ, le centre et le but : elle seule peut donc montrer le chemin aux autres ; elle seule a le secret tout entier de la vie de l'homme.

De là cette indépendance absolue de la philosophie qui ne relève que d'elle-même ici-bas, qui n'a de lois à recevoir de personne, et qui, représentée par un Socrate, enseignée par un Platon, réunit et achève toutes les perfections, non pas que l'homme puisse rêver, mais que l'homme puisse atteindre.

Ainsi conçue, l'on ne voit pas trop d'abord comment cette méthode a pu conduire les Alexandrins à l'abîme. Mais il en est de la méthode comme de toute chose au monde. L'esprit de l'homme en l'employant peut en abuser, et le plus ordinairement sa faiblesse en abuse, donnant par là un prix inestimable à ces doctrines pleines de sagesse et de vérité qui ont expliqué dans de plus justes rapports les trois termes complexes que la méthode embrasse : le monde, la raison qui est tout l'homme, et Dieu. Il ne peut y avoir ici, sous la variété des systèmes philosophiques, qu'une seule espèce d'erreur possible, la confusion d'un ou de plusieurs de ces termes avec les autres. La raison peut ne pas se distinguer elle-même : elle peut se confondre avec les sens, ou se confondre avec Dieu : et de là deux doctrines qu'on appelle, ici le sensualisme, avec toutes ses nuances, et là le

mysticisme avec toutes les siennes. La raison peut aussi ne distinguer qu'elle seule et méconnaître tout le reste; c'est l'idéalisme. Enfin épuisant sa liberté et la poussant jusqu'à la contradiction et jusqu'à l'absurde, la raison peut essayer de se nier elle-même, ainsi que les deux autres termes, et se ravaler jusqu'à cette impuissante tentative de mutilation qu'on appelle le scepticisme. Faire la part équitable à chacune de ces doctrines, voilà la sagesse et la vérité, si rares et si pénibles à découvrir et à garder; les unir sans en exclure aucune, mais en les maintenant toutes dans de justes limites, voilà le problème dont la solution réfléchie et complète serait la complète philosophie; dont la solution approchée fait la grandeur des plus illustres systèmes, et surtout celle du platonisme; dont la solution instinctive et confuse suffit le plus souvent à contenter l'âme de l'homme, et à le rendre heureux. Comme la philosophie n'est point une théorie stérile, il s'ensuit que chacun de ces systèmes, sincèrement accepté et compris, entraîne de toute nécessité dans la pratique des applications qui lui sont propres. Chacun d'eux assigne à la vie un but suprême auquel chacun d'eux se charge ou devrait se charger de mener l'homme.

Le sensualisme voudrait le réduire à la vie des sens: l'idéalisme à celle de la pensée: le mysticisme à la contemplation de Dieu: le scepticisme enfin à ce doute impossible, à cette ataraxie que l'expérience de chaque instant vient démentir, que le sens commun bafoue et que la philosophie détruit et condamne. La pratique, telle est donc la mesure commune de tous ces systèmes; c'est elle qui les juge tous: et c'est parce qu'avec ses invincibles nécessités, elle les renferme et les emploie tous sans exception que la réflexion philosophique, guidée par la méthode, doit essayer de les tous comprendre et de les tous unir dans ses spéculations systématiques.

Les Alexandrins se sont jetés dans le mysticisme, obéissant d'ailleurs en cela à une loi fatale qui fait succéder dans un certain ordre les systèmes les uns aux autres, et qui imposait cette épreuve dernière à la philosophie grecque pour l'y faire succomber. Sachons bien à quel prix. Les Alexandrins ont d'abord dédaigné d'une manière à peu près absolue, le monde de la sensibilité et tout ce qui s'y rattache. C'est qu'ils étaient des disciples et des continuateurs de Platon qui, sans méconnaître les sens et leur intervention nécessaire,

avait eu déjà le tort de ne leur faire qu'une part trop restreinte et presque nulle. De là, dans le mysticisme alexandrin, cette négligence de la science en tant qu'elle cherche à connaître et à expliquer le monde du dehors. Plotin ne vit que dans le monde intelligible; et le monde sensible qu'il redoute et qu'il fuit, tout admirable qu'il le trouve encore, comme image d'un exemplaire divin, ne mérite pas son étude, et il ne la lui donne pas. Les autres Alexandrins le suivent et l'imitent; et Proclus, quoique ramené par un génie moins mystique que celui de son prédécesseur, à la doctrine plus pure de Platon, et à celle d'Aristote, ne fait que des mathématiques. Tout au plus descend-il jusqu'à l'astronomie; mais il ne va pas au delà. L'école néoplatonicienne a donc en général sacrifié les sciences autres que les sciences rationnelles. La nature, au milieu de laquelle vit l'homme, avec qui il est dans un perpétuel contact, qui lui est indispensable pour tous ses besoins, les plus nobles comme les plus bas, et qui peut éclairer son esprit, tout aussi bien qu'elle sert son corps, la nature a disparu pour les Alexandrins. Tennemann a eu raison en leur reprochant d'avoir négligé toutes les sciences réelles. Elles

n'existaient pas pour eux, parce qu'ils supprimaient presque entièrement, dans leurs spéculations, le monde même auquel ces sciences se rapportent. Ceci ne veut pas dire que ces spéculations soient aussi vaines que Tennemann le prétend, ni que leur mysticisme ne soit qu'une rêverie. Il est sans doute une erreur, mais une erreur à laquelle Plotin et tant d'autres ont donné leur vie n'est certainement que trop réelle, toute déplorable qu'elle peut être. Certes, c'est déjà quelque chose de grave pour une école de philosophie, que de supprimer la science en ne s'en occupant pas, et de reléguer la connaissance de la nature parmi les objets indignes du regard de l'intelligence; mais si les Alexandrins n'avaient fait que ce sacrifice, tout grand qu'il est, ils seraient moins blâmables que de fait ils ne le sont.

Il ne faut pas seulement négliger, oublier le monde des sens; il faut aller plus loin. Ce corps qui nous met en relation avec l'extérieur, il ne faut pas seulement le dédaigner, il faut de plus le combattre; et pour bien constater la victoire, but dernier de tout combat, il faut l'anéantir. C'est un ennemi qu'il convient d'écraser. Platon s'était contenté de dire que c'est un instrument et un es-

clave qu'il faut conduire et dominer : et il était en cela d'accord avec le bon sens du genre humain, avec toutes les religions, qui sont venues consacrer cette lutte nécessaire de l'âme, contre le principe matériel et inférieur auquel elle est jointe. Mais le mysticisme alexandrin exige davantage ; et quand il est pratiqué dans toute sa sévérité, il va jusqu'à l'ascétisme le plus austère. Plotin rougissait d'avoir un corps : il ne voulut jamais permettre qu'on fît son portrait, vaine image d'une ombre non moins vaine. Ses disciples les plus intimes et les plus chers ne purent jamais savoir de lui ni le lieu de sa naissance, ni l'origine de sa famille. Il ne consentit jamais à se soigner dans les maladies qui accablèrent sa vie presque entière, pas même dans la maladie suprême qui l'enleva à l'âge de soixante-six ans : il se soutenait à peine par les aliments les moins abondants et les plus simples. Il n'accordait au sommeil que de courts instants. En un mot, autant qu'on en peut juger par les traits incomplets, quoique très-fidèles, que nous a transmis un élève qui a vécu sept années auprès de lui, Plotin traitait son corps avec ce mépris qu'il avait pour le monde auquel ce corps était assujetti, et qu'il a éprouvé comme

tous les mystiques, depuis ceux de l'Inde jusqu'à ceux du catholicisme le plus orthodoxe.

Brucker n'a pas hésité à rendre le tempérament de Plotin responsable des aberrations de sa métaphysique. Pour être plus exact, renversez l'accusation, et voyez dans ces pratiques qui révoltent la nature en la torturant, et qui scandalisent le sens commun, la conséquence et non la cause de son système. Tous les mystiques ont été comme lui impitoyables envers le corps. Croit-on que ce soit par hasard et sans motifs? Non, il faut faire entrer dans tout mysticisme comme un élément intégrant, cette règle inflexible, ces austérités, ces tourments même, qui ont un but très-réel et parfaitement clair pour le mystique, quand le mystique est vraiment philosophe, et qu'il poursuit avec d'autant plus d'ardeur, lorsqu'il ne l'est pas.

En voulant s'élever à Dieu, le mysticisme ne voit pas que l'homme n'y peut parvenir, sa nature étant donnée, qu'avec sa raison servie par les sens, et par les procédés réguliers qu'elle sait s'imposer à elle-même. Les sens, il les répudie; et quant à la raison, il se méprend monstrueusement sur elle. En face de ce Dieu que la raison cherche,

le premier et le plus invincible sentiment dont elle est frappée, c'est l'impuissance presque absolue de le comprendre tout entier (1). Dieu lui semble dépasser l'homme de toute la distance de l'infini au fini, de l'éternel au périssable. Voilà ce que sent tout d'abord le mysticisme, et en ceci du moins il ne se trompe pas. Mais loin d'en conclure, comme l'ont fait la plupart des philosophies et toutes les religions, l'incommensurable infériorité de l'homme, il en tire, lui, par des déductions qui lui sont propres, la parfaite égalité, disons mieux, tout incroyable que cela puisse paraître, l'identité de l'homme et de Dieu. Renonçant aux puissances naturelles de la raison qu'il méconnaît, il s'adresse dans la complexité de notre nature à ces facultés secondaires et obscures, qui tiennent de plus près en nous à la vie de la matière qu'à celle de l'intelligence : et il s'abandonne sans règle et sans frein à ce mouvement aveugle que l'homme sent en lui, qui le fait vivre comme vivent toutes choses, mais qui n'est pas nôtre. Dans cette spontanéité surhumaine, qui mène l'homme à son

(1) C'est ce que Bossuet appelle avec l'énergie habituelle de son langage : cet abîme de l'incompréhensibilité divine (Instruction sur les États d'oraison, liv. 2, p. 30, éd. de 1836).

insu, comme elle pousse les animaux, comme elle fait végéter les plantes, le mysticisme trouve la voie infaillible qui conduit à ce Dieu entre vu par la raison, mais qu'elle ne sait point atteindre. Cette spontanéité, ce mouvement aveugle, ce sentiment confus et profond, cet amour, comme le mysticisme le nomme aussi le plus souvent, c'est évidemment, disons-le, une trace de Dieu lui-même, sa marque qu'il a déposée dans l'homme, comme il en a déposé une dans chacun des êtres. S'attacher à cette trace fugitive, l'agrandir, si ce n'est l'éclaircir, en la contemplant, autant du moins qu'elle peut être contemplée, ne voir plus qu'elle en nous, réduire l'homme à cet élément divin qui n'a plus rien de l'homme, s'absorber en lui, s'identifier à Dieu par cette parcelle de Dieu tombée dans notre être, voilà ce que le mysticisme poursuit, et ce qu'il croit parfois conquérir. Cette contemplation à son plus haut degré, c'est, comme on le sait, l'extase, état fort singulier, que les mystiques ont en général assez exactement décrit, depuis les ascètes indiens et Plotin, jusqu'à sainte Thérèse et même madame Guyon, mais que la physiologie, tout habile qu'elle est de nos jours, explique encore très-insuffisamment, état

réel que l'on a tort de révoquer en doute, qu'on peut blâmer, mais qu'on ne saurait nier, qui ne contient pas tout ce qu'imaginent les mystiques, mais qui n'est point du tout chimérique, comme le croit le bon sens du vulgaire qui ne l'a jamais éprouvé.

Mais ce que l'on conçoit sans peine, c'est qu'un état aussi particulier de notre être, soit en dehors de toutes les habitudes ordinaires de la vie. Il est certain que quelques âmes portées à la méditation y sont arrivées et y arrivent quelquefois sans le chercher, sans le savoir même, et ce sont ces premières et naïves extases qui ont rendu possible à l'esprit humain une science qui a, comme toutes les autres, ses procédés réguliers et très-efficaces, et qui se nomme la Théologie mystique. Mais cette fugitive et incertaine possession de l'extase ne suffit pas ; il n'est point un mystique qui ne se soit efforcé de se l'assurer pleinement, d'en acquérir la jouissance continue; et de fait, le mysticisme une fois admis, cette recherche assidue de l'extase, qui est l'union à Dieu, la déification de l'homme, devient plus qu'un plaisir et une habitude; elle devient le premier et le plus impérieux des devoirs. Mais la nature de l'homme, sauf quel-

ques exceptions fort rares, est rebelle à cette violence que lui fait l'extase. Elle résiste : il la faut dompter ; et le corps est la première et la plus innocente victime, parce que c'est lui nécessairement qui d'abord réclame et se révolte. Tant que les sens qui lui appartiennent sont éveillés et actifs, tant que ses besoins de toute espèce ont quelque empire et quelque énergie, l'âme distraite, et par les émotions innombrables que les sens lui apportent, et par des sollicitations importunes et grossières, ne peut point se recueillir en elle, ni franchir le seuil de ce temple où elle trouve et prie Dieu en soi, et, pour prendre l'expression même de saint Paul, « où Dieu prie en nous» (Rom. VIII, 27). Ainsi le premier soin que le mystique ait à remplir est d'éteindre les puissances du corps, avant de songer à éteindre les puissances diverses de l'âme. Qu'on ne s'étonne donc pas de ces bizarreries si souvent blâmées de Plotin, que Porphyre, son disciple et son ami, nous a rapportées sans les bien comprendre, que Brucker a flétries en les comprenant encore moins, que nous retrouverions sous une forme ou sous une autre dans l'Inde, dans la Thébaïde chrétienne, dans les couvents de toutes les religions, et qui sont des conditions nécessaires du mysticisme.

Je ne prête rien aux mystiques et à Plotin en particulier, en disant que les mystiques ont la prétention, et parfois la certitude, de trouver Dieu en eux-mêmes. Plotin l'a répété cent fois; les mounis indiens, les brahmanes ascètes, l'ont répété tout comme lui, et le Bhagavad Guita, avec les Oupanishads et les Védas, peut l'attester: les Béguards du moyen âge l'ont soutenu hardiment, et Rusbroc aussi, malgré les foudres du saint-siége. Mais descendons plus près de nous, et écoutons un mystique du dix-septième siècle, Malaval, avancer que Dieu étant partout est par conséquent aussi dans notre âme, ce qui fait définir à Malaval la contemplation, « un regard amoureux sur Dieu présent, » et ailleurs « un acte confus de Dieu présent. » (Bossuet, Instruction sur les états d'oraison, Liv. 2, p. 29, *a*) Bossuet réfute ces opinions hérétiques : et il nous explique, dans une infaillible doctrine, en combien de sortes on conçoit que Dieu est présent. Il établit, avec son autorité irrésistible, que si Dieu est présent dans toute créature animée et inanimée, sainte ou pécheresse, ce n'est pas en cette manière que la foi de la présence de Dieu est la plus parfaite, et qu'à cette présence universelle, qui est incontestable, et « qui inspire partout l'être, le mou-

vement et la vie » , il faut ajouter dans l'oraison, qui poussée à l'extrême n'est que l'extase des mystiques, la présence de Dieu comme saint et comme sanctificateur. Cette correction simple et profonde réduit à néant l'hérésie du mystique Malaval et l'erreur générale des mystiques. Elle n'est pas moins conforme à la raison qu'à la foi, ou pour mieux dire, c'est parce qu'elle est parfaitement raisonnable qu'elle est parfaitement orthodoxe. L'homme peut jusqu'à certain point, et l'erreur est déjà bien forte, se confondre avec le Dieu vivant : c'est par une insigne aberration, et une sorte d'insanité qu'il se confond dans la prière avec le Dieu qui la lui inspire, et la sanctifie en lui. On voit du reste comment les mystiques peuvent être amenés à la confusion qui les perd, puisque Bossuet lui-même dit en propres termes, et sainte Thérèse avec lui : « On doit avouer dans « la plus sublime contemplation (l'extase des « mystiques) la présence d'un Dieu. » Mais il ajoute : « D'un Dieu saint et sanctifiant, d'un Dieu juste et « inspirant la justice, d'un Dieu tout-puissant qui « opère dans les cœurs, d'un Dieu miséricordieux « qui établit sa demeure dans les hommes dont le « cœur est droit. » (*Ibid.*)

Pour pénétrer le mysticisme dans toute sa profondeur et sa démence, il suffit de bien entendre ce point unique et capital. Le mystique cherche sans cesse, et trouve parfois en lui, Dieu qui y est en effet comme dans tout le reste, que l'homme seul parmi les êtres peut, par un privilége redoutable, essayer de saisir dans lui-même, bien qu'il ne puisse l'y saisir comme la raison le comprend avec son infinie puissance et son infinie clarté. De là le mot de Plotin mourant à Eustochius, mot si peu compris, et si clair cependant pour le mysticisme : « Je m'efforce de rejoindre au divin dans le monde « ce qu'il y a de divin en moi. » Ce principe essentiel du mysticisme une fois bien démêlé des ambages inextricables où il s'enveloppe, le mysticisme est percé à jour : et il nous révèle toutes ses tendances, avec toutes ses faiblesses, ses aspirations les plus hautes, et ses extravagances les plus bizarres, son enthousiasme si puissant, et sa théodicée insoutenable, sa pureté en théorie s'alliant fréquemment dans la pratique aux impuretés les plus monstrueuses, son dédain pour toute science régulière autre que lui, et le dévergondage de ses obscures descriptions, ce repos de l'âme qu'il prétend conquérir, et ces incroyables écarts d'une imagination

délirante arrivant jusqu'aux visions, sa sainteté qui l'a rendu digne plus d'une fois des adorations du genre humain, et ses impiétés qui ont appelé non moins souvent les anathèmes et l'exécration, son scepticisme qui a recruté le génie même d'un Pascal, et son panthéisme dont un Spinosa est le plus illustre champion et qui s'accommode fort bien par une étrange coïncidence de sa déification de l'homme ; en un mot, il nous révèle sa grandeur trop souvent équivoque, et son impuissance trop certaine, sans parler même de ses folies.

Remarquez en effet, parmi les caractères de l'extase, les quatre suivants qui sont incontestables : c'est un état fort pénible à conquérir, fort pénible à conserver : par suite, c'est un état rare, auquel peu d'individus ont atteint et où ne demeurent que peu d'instants les privilégiés qui y atteignent. Autre conséquence, c'est un état confus et obscur, précisément parce que c'est un état exceptionnel et transitoire, qui échappe à l'observation et partant à une description exacte et complète. Enfin, c'est un état simple, en ce sens que l'âme en vue d'y parvenir, a dû éliminer peu à peu toutes les notions qui lui sont habituelles, depuis celles des sens jusqu'à celles de l'intelligence la

plus haute, pour se réduire enfin à la pure notion de sa propre existence, destinée bientôt à mourir elle-même dans cette obscurité et ce précipice de l'extase, où les mystiques se joignent à Dieu tout au moins, quand ils sont raisonnables encore, et où ils deviennent eux-mêmes Dieu, quand ils osent audacieusement franchir cette borne dernière de la raison. Ces quatre caractères nous suffisent pour comprendre tout le mysticisme, et peut-être aussi pour l'excuser, du moins à quelques égards.

Dès lors vous voyez pourquoi ces austérités, cet ascétisme implacable, cette lutte de tous les instants contre le corps; vous voyez d'où viennent ces ardeurs, ces flammes, ces fournaises de la dévotion, dont les mystiques nous parlent sans cesse, et qui de fait les embrasent et les consument, ou même les transforment. Vous voyez comment le mysticisme a pu avoir ses victimes, ses martyrs, ses héros. Il est bien peu d'âmes assez énergiques, de corps assez vigoureux pour soutenir ces effroyables assauts qui épouvantent les vulgaires courages, et ne réussissent qu'aux plus téméraires et aux plus persévérants. Plus le corps résiste et souffre, plus la lutte devient acharnée et féconde:

plus le corps combat et se défend, plus la victoire de l'âme est éclatante : plus le triomphe est disputé, plus il a de prix. Mais les faibles complexions, les cœurs débiles, les âmes sans vigueur, succombent bientôt à ces travaux que Plotin a nommés par une expression qui serait belle si elle n'était fausse, les labeurs du sage. Ces labeurs ont été parfaitement connus de tous les mystiques : les Yoguis de l'Inde (1) imités par les Soufis de la Perse et de l'Arabie, les ont accomplis dans tous les temps avec une énergie incomparable : et les mystiques chrétiens qui se sont bien compris eux-mêmes, et qui ont fixé les règles et les conditions de la pratique, n'ont pas manqué tout d'abord d'exiger des adeptes un tempérament robuste et une inépuisable santé. Gerson, *doctor christianissimus*, le plus régulier et le plus scientifique de tous, a été aussi le plus précis sur ce point capital. On peut le voir par les deux premières considérations de sa Théologie mystique pratique. Sainte Thérèse aussi croit devoir, dans la quatrième demeure du

(1) Pour tout ce qui concerne le mysticisme indien, voyez l'excellent ouvrage de M. Bochinger sur la vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes. *Strasbourg*, 1831, *in*-8°.

Château de l'âme, avertir les personnes faibles qui font de grandes pénitences, « qu'elles sont expo« sées à prendre pour un ravissement ce qui n'est « qu'un temps purement perdu et la ruine de leur « santé. » Elle-même ne parvient quelquefois à la sixième, qui est l'avant-dernière, qu'en risquant sa vie; et son abattement avant la victoire suprême qui lui assure le mariage spirituel de son âme avec Dieu, va jusqu'au danger de la mort. Il est donc évidemment impossible d'imposer de telles épreuves à tous les corps, à tous les esprits : et ce n'est pas une petite et commune gloire que de savoir les supporter. Le *minuere monachum* a toujours tenu une place considérable dans la vie intérieure des couvents chrétiens: mais on peut croire que *minutor monachi* a signifié bien souvent le bourreau plutôt que le guide des novices.

On voit très-nettement aussi que la force d'esprit dont il s'agit dans la recherche et la conquête de l'extase, n'a rien à faire avec la science, au sens où l'on entend habituellement ce mot. Il faut de la santé d'abord, puis une volonté qui s'obstine et ne fléchisse ni devant les plus dures privations, ni devant cette continuité d'attention qu'aident les pratiques extérieures, mais qu'elles ne font pas.

Quant à l'étude, quant à la science dont le monde est si vain, et dont l'orgueil de l'homme s'enivre si aisément, à quoi servirait-elle ici? uniquement à divertir l'intelligence, à dissiper l'âme, à empêcher cette concentration, qu'on obtient à un si douloureux prix. Le mysticisme néglige donc la science : il n'en veut point, parce qu'il n'en a pas besoin. Mais par une autre sorte d'orgueil, bien plus intolérable que celui qu'il blâme, il méprise la science et il la proscrit pour l'homme. Le Bhagavad-Guita, Plotin, Gerson avec saint Bonaventure, sont unanimes sur ce point. Ce qui devrait nous surprendre, c'est qu'ils ne le fussent pas : et sainte Thérèse, quand elle réserve la science, ne réserve, prenons-y bien garde, que la science mystique, la seule qu'elle veuille connaître, et la seule qu'elle exige d'un sage et prudent directeur. Aussi les simples sont-ils plus propres que les savants au mysticisme : Gerson a voulu le démontrer en écrivant en langue vulgaire, comme plus tard Jacob Bœhme, quelques-uns de ses traités les plus décisifs, et entre autres la Montagne de la contemplation. Voilà aussi comment l'École d'Alexandrie, toute grecque qu'elle était, a déserté la science avec Plotin, et ne l'a qu'impar-

faitement retrouvée avec Proclus lui-même.

Mais où la science ne pénètre pas, qu'y a-t-il d'étonnant si la clarté ne pénètre pas davantage? L'extase éteint toutes les puissances de l'intelligence et de l'âme : c'est là le but avoué, le but certainement atteint quelquefois. Lors donc que le mystique redescend de ces sommets enflammés, ou si l'on veut, de ces éblouissantes ténèbres où il s'est élancé, comment peut-il obtenir des facultés discursives de la raison, qu'il lui faut bien pourtant employer pour décrire même le degré suprême de l'extase, cette précision, cette justesse, qui satisfont l'intelligence en l'éclairant. On conçoit encore que revenant d'un monde qui n'a rien de commun avec celui-ci, le mystique soit forcé de se jeter dans des expressions bizarres, des comparaisons étranges qui ne répondent même point à sa pensée, des métaphores, des allégories, en un mot, dans « ce langage exagératif et exorbitant » qu'a signalé Bossuet (Inst. sur les états d'Oraison, liv. I, p. 14, *a*). On a souvent reproché aux mystiques ces excès qui sont pourtant inévitables ; il vaut mieux les comprendre et les excuser, puisque Bossuet les excuse, en disant « qu'élevés à « une oraison dont ils ne pouvaient expliquer les

« sublimités par le langage commun, ils ont été « obligés d'enfler leur style pour nous donner « quelque idée de leurs transports ». (*Ibid.*) De là même quelquefois dans les mystiques de bas étage, ces fantaisies monstrueuses d'une imagination que la raison ne réfrène plus, et ces singularités qui vont jusqu'au ridicule et au grotesque, quand elles ne vont pas jusqu'au sacrilége. Beaucoup d'indulgence pour ces écarts, autorité fort petite, afin de ne pas dire nulle, accordée à ces divagations, voilà le très-sage parti que nous enseigne le dernier Père de l'Église envers cette conséquence mauvaise, mais incurable, du mysticisme.

Quant à Plotin, on doit d'autant plus excuser son obscurité et son langage singulier, qu'il est certainement encore un des moins obscurs et des moins singuliers entre les mystiques. Il a même quelquefois retrouvé les véritables traditions de l'esprit grec, et reproduit Platon assez heureusement. Ajoutons que lui aussi il s'adresse aux simples; et que parmi ses disciples, il compte beaucoup de femmes, comme en général les mystiques, les femmes ayant une aptitude particulière qui leur a mérité de Gerson le titre aussi beau que vrai de : *Pius devotusque sexus.* (Voir la seconde con-

sidération de la Théologie mystique pratique.)

Ainsi donc l'extase bien comprise nous a déjà donné le secret de la vie des mystiques qui est si extraordinaire, et le secret de leur style qui ne l'est pas moins. Est–il nécessaire de pousser plus loin, et de poursuivre le mysticisme dans tous ses détails avec les nuances infinies qu'il peut revêtir, suivant les climats, les religions, les mœurs du pays, les habitudes individuelles, les caprices et les manies même de chacun des croyants et des adeptes? Est-il nécessaire de montrer pourquoi les mystiques sont si orgueilleux et si fiers de ce privilége étrange qui les sépare du genre humain et les met, selon eux, fort au-dessus? Parce qu'on se place en dehors de la vie commune, on croit pratiquer une vie bien supérieure : et il n'est presque point un mystique qui n'ait parlé du monde quitté par lui, et qui restait pour lui lettre close, avec autant de mépris que d'inexpérience. Cette vanité ridicule, cette fierté et cette hauteur aristocratiques du mysticisme sont de tous les temps. Bossuet l'a vingt fois remarqué dans les mystiques de son siècle, qu'il appelle « nos nouveaux docteurs, nos grands mystiques, nos prétendus parfaits. » Plotin du moins a eu le bon goût de se défendre de ce travers : et s'il

parle encore d'initiation et de mystères interdits aux profanes, il s'élève vivement et avec une sorte d'indignation éloquente contre les Gnostiques qui se croient les seuls « enfants de Dieu ». Ne peut-on pas dire que la Grâce particulière, telle que l'ont expliquée les Jansénistes, n'est qu'un premier degré de cette vanité du mysticisme, et que, poussée un peu loin, cette théorie peut amener toutes les erreurs et les hérésies que lui-même contient? Faut-il insister pour faire comprendre comment les mystiques, ivres du monde qu'ils se font, se mettent si facilement, même au prix de l'impudeur, au-dessus de toutes les lois de celui qu'ils dédaignent? Comment dans le sein des religions positives, et tout en prétendant conserver la foi, le mysticisme arrive forcément à nier les dogmes les plus essentiels? Et, suivant en aveugle la pente qui lui est propre, se jette dans les plus évidentes hérésies par excès de dévotion et de piété? Ces considérations et tant d'autres du même genre sont faciles; et il est presque inutile de les développer plus longuement.

Il en est une dernière cependant qu'il faut indiquer, et qui est fort grave en ce qu'elle nous livre la clef de cette théodicée déplorable que l'on

retrouve à peu près pareille dans tous les mystiques, adoptée par ceux de l'Inde comme par Plotin et Proclus, par les Béguards du moyen âge, aussi bien que par les sectateurs de Molinos au siècle de Louis XIV, qu'on découvre sans peine encore dans plus d'une doctrine contemporaine, et qui confondant l'âme de l'homme et Dieu, conduit presque infailliblement au panthéisme. Pour se rendre compte clairement de cette monstrueuse théodicée, dont la raison s'accommode tout aussi mal que la foi, il suffit de se rappeler ce qu'est l'extase en elle-même, et de la bien distinguer des moyens qui la préparent et des descriptions qui l'expliquent. Dans l'extase, l'âme dépouillée après le corps des facultés par lesquelles elle agit, des notions sur lesquelles ces facultés agissent, est réduite enfin à une sorte de néant, qui pour n'être pas la mort, n'est plus cependant la vie. Mais le corps et l'âme une fois détruits dans l'homme, que reste-t-il, je le demande? Rien, c'est trop dire, puisque la vie un instant éclipsée reparaît et brille de nouveau. Mais ce moment de mort passagère n'a pas même laissé à l'âme le sentiment de sa propre existence. La personnalité humaine y a certainement péri, pour renaître sans doute,

puisque les plus longues extases, si nous en croyons sainte Thérèse, n'ont jamais duré, pour elle du moins, plus d'une demi-heure; mais enfin, courte ou prolongée, cette destruction de la personnalité est certaine. Bien plus, il n'est pas de mystique qui ne la poursuive comme l'objet de tous ses vœux, qui ne la sente arriver comme l'accomplissement de tous ses désirs. Le «pur amour» de Fénélon lui-même la recèle. Dès lors ne voit-on pas d'où viennent les erreurs énormes où tombent les mystiques? Ils font Dieu à l'image, non pas de l'homme, mais de ce qu'est l'homme dans l'extase. Dieu est ineffable pour eux, non pas seulement en ce sens qu'il est impossible de dire tout ce qu'il est, impuissance qui n'est pas particulière aux mystiques; mais en ce sens que toutes les expressions qui le désignent ne font que le limiter, en d'autres termes, le détruire; et que le mieux ici pour l'homme, c'est de s'abîmer dans le plus profond et le plus invincible silence. Plotin le dit de la manière la plus formelle; et, à des degrés divers, il n'est pas un mystique qui ne l'ait dit tout comme lui. Si le mystique retranche l'être à Dieu, c'est que le mystique perd, lui aussi, jusqu'à l'être dans l'extase. Le Dieu que le mystique se forge est d'abord réduit

à la pure notion de l'essence, et privé de tout attribut. Mais ce n'est là que le degré qui précède immédiatement l'extase, ce degré où l'âme sent encore qu'elle vit. Dans l'extase même, l'âme s'évanouit et n'est plus; Dieu doit donc s'évanouir aussi; et la notion d'unité, la plus creuse, la plus vide, la moins vivante possible, est l'abstraction dernière, mais toujours insuffisante, où Plotin se guinde après d'immenses et stériles efforts que personne, si ce n'est peut-être les Bouddhistes indiens, n'a faits ni plus immenses ni plus stériles que lui. L'Un, voilà le Dieu chimérique des Alexandrins. C'est à vrai dire celui de tous les mystiques, qui tous ont été aussi aveugles qu'eux quand ils ont été aussi logiques. Et pourquoi? C'est que dans l'extase et par les progrès même qui peu à peu y conduisent, l'âme se simplifie de plus en plus, et arrive enfin à cette indéfinissable unité que le mystique prend pour Dieu lui-même. Au fond, la théodicée des mystiques est une espèce d'anthropomorphisme le plus étroit et le plus insensé de tous. Elle condamne le principe suprême du mouvement et de la vie au repos et à la mort, parce que l'homme se réduit dans l'extase à un quiétisme et à un néant qui n'ont plus rien ni de l'existence ni de la pensée. Le Dieu

de l'extase est bien le *Deus absconditus* de l'Écriture; et le mystique, qui croit pourtant posséder Dieu directement, qui «le saisit, le sent, le goûte, l'embrasse» (Saint Bonaventure, Itin., chap. 4) à sa manière, est pourtant celui qui en a toujours parlé avec le plus de confusion et d'obscurité.

A ces conditions, comment le Dieu du mysticisme pourrait-il penser? comment pourrait-il être intelligent et libre? Aussi Plotin n'y a-t-il pas manqué : avec une logique d'autant plus fausse qu'elle était plus rigoureuse, refusant l'être à Dieu, il lui refuse la pensée, l'intelligence et la liberté. Mais ne le voit-on pas? plus il est conséquent, plus il est absurde; et son erreur se mesure à la régularité même de ses raisonnements. Parti d'un principe insoutenable, les déductions qu'il en tire ne le sont pas moins : et la suprême définition qu'il prétend donner de Dieu, c'est un assemblage incohérent de négations, qui poussées un peu loin arriveraient bientôt à s'exclure et à se contredire elles-mêmes. L'homme peut bien dire ce que Dieu n'est pas : il lui est impossible de dire en rien ce que Dieu est. Dans la théodicée de Plotin, voici le point sérieux : ne point essayer de comprendre Dieu par la raison et l'intelligence,

parce que la raison et l'intelligence ne comprennent que ce qui est raisonnable et intelligent, et que Dieu n'est ni l'un ni l'autre : essayer au contraire de le sentir et de le posséder dans l'extase en s'identifiant à lui, ou mieux en l'identifiant à soi, telle est cette théodicée tout entière que Gerson même, sauf les réserves que la foi exige sur la personnalité de Dieu, ne désavouerait pas certainement, et que tous les mystiques adoptent comme Gerson et Plotin. Quant à la trinité alexandrine, je crois qu'on doit en tenir assez peu de compte : et que ces arguties métaphysiques ne méritent guère plus d'attention dans Plotin que dans Philon, dans Numénius et dans tant d'autres.

Mais disons-le à la louange de Plotin : s'il a été conséquent jusqu'au sacrilége en refusant à Dieu la liberté, il l'accorde à l'homme dans toute sa plénitude. Nul philosophe n'a parlé mieux de cet attribut essentiel de notre personnalité. C'est une inconséquence sans doute ; mais cette inconséquence, toute singulière qu'elle paraît, s'explique fort bien par ces deux causes. D'abord Plotin est resté fidèle à toutes les traditions de la philosophie grecque ; et si le contact de l'Orient et la décadence

générale des esprits faussent sa théodicée, sa morale, qu'ont préparée le Stoïcisme, Aristote et Platon, n'en reste pas moins pure. En second lieu, si dans l'extase la liberté est détruite avec la personne humaine, elle s'exerce et s'exalte presque sans mesure par les efforts insensés qui précèdent l'extase. Ainsi le mystique, tout en niant la liberté en Dieu, tout en cherchant à l'éteindre dans l'homme, au profit d'une unité impossible, peut fort *bien* encore reconnaître cette liberté, dont la puissance lui est attestée si énergiquement par les combats mêmes qu'elle rend avant de succomber. Plotin est donc un partisan enthousiaste, sinon bien logique, de la liberté : et plus d'un mystique chrétien a fait un faux pas sur ce terrain glissant où le payen n'a pas chancelé une seule fois. De là aussi la grandeur et la chasteté de sa morale, si loin de toutes les abominations et de toutes les infamies que la plupart des mysticismes religieux ont admises et autorisées, comme Bossuet l'a si sincèrement remarqué, lui qui ne voulait « ni omettre, ni dissi-
« muler que dans le fait il est presque toujours
« arrivé aux sectes d'une spiritualité outrée, de
« tomber de là dans ces misères et dans ces hontes. »
(Bossuet, Instr. sur les états d'Oraison, p. 112, *b*.)

Bossuet explique admirablement ces chutes que sa pudeur voudrait pouvoir cacher « aux âmes pures, aux âmes innocentes» ; et si l'on réfléchit à toutes les conséquences merveilleuses dont s'entoure la personnalité dans l'homme, on comprend sans peine que la ruine de la personnalité entraîne aussi la ruine de presque toutes les vertus.

Voilà donc le mysticisme mis à nu : le voilà dans sa profondeur et dans son néant. Certes il a bien aussi sa grandeur et sa puissance. Mais il s'agit ici de ses faiblesses; et sa théodicée, telle qu'elle éclate dans Plotin, où elle est plus régulière et plus complète que dans tout autre mystique, suffit à le dévoiler et à le confondre. Il faut bien d'ailleurs le reconnaître, le mysticisme n'a pas toujours poussé jusque-là. On peut dans l'erreur, aussi bien que dans la vérité, s'arrêter à moitié route, et c'est ce que bien des mystiques ont fait. Le point de départ était identique, le chemin était le même, le but aussi. D'où est donc venue la différence? uniquement de ceci. Les mystiques chrétiens diffèrent de Plotin en ce que retenus par la foi, pour la plupart du moins, ils n'ont trouvé dans l'extase que l'union mentale et spirituelle avec Dieu, tandis que Plotin y a trouvé Dieu même.

L'âme de sainte Thérèse se marie à Dieu, comme celles de saint François de Sales, de Gerson etde s autres ; l'âme de Plotin se transforme en Dieu, ou plutôt elle est Dieu. Les mystiques hérétiques sont allés aussi jusqu'à cette monstruosité, et Molinos n'a pas hésité à en scandaliser la fin du dix-septième siècle. De ces deux degrés du mysticisme, le premier fait les mystiques orthodoxes et sensés malgré leur exaltation, ceux auxquels Bossuet a pu dire : *Mystici in tuto,* le second fait les mystiques qui méconnaissent et détruisent à la fois le christianisme et la raison. Mais, oserais-je le dire? Après ce second mysticisme hérétique et absurde, il en est un troisième qui pousse la logique plus loin encore que Plotin et Molinos; et qui, après avoir changé l'homme en Dieu, lui donne résolument la toute-puissance divine, ce qui est parfaitement conséquent, et lui assure par la magie cette domination souveraine et infinie qui est l'attribut essentiel de la divinité. Les yoguis de l'Inde sont montés à ce troisième degré où le mysticisme touche à la folie, ou, pour mieux dire, n'est plus que la folie même. On peut en voir la preuve dans Colebrooke (Miscellaneous Essays, t. I, p. 235 et 251) : et le Yoga-Sâstra, ou la règle de la dévotion.

après avoir traité de l'extase et des moyens aussi positifs que divers par lesquels on l'obtient, traite aussi des pouvoirs surnaturels et tout à fait divins qu'elle procure. Que la Grèce ou le christianisme ne se hâtent pas trop de sourire à la démence de Patandjali. J'affirmerais bien, si l'on veut, que Plotin lui-même n'a pas cru à la magie : mais j'affirmerais bien plus sûrement encore que Porphyre, son disciple, lui attribue des pouvoirs surhumains. Eunape et Marinus en accordent de non moins grands à leurs maîtres et à leurs condisciples; et dans l'histoire de l'Église, on peut voir plus d'un concile chrétien intervenir contre des fantasmagories sacriléges dont les mystiques surtout se rendaient pieusement coupables, de même que le saint-siége doit encore, avant les canonisations, vérifier et souvent rejeter des miracles attribués la plupart à une mystique dévotion, et aussi douteux que ceux des Convulsionnaires jansénistes.

Veut-on se convaincre que cette peinture du mysticisme est exacte, et que son principe, et ses procédés, si ce n'est ses théories, ont été partout et de tout temps les mêmes? qu'on rapproche de Plotin quelques autres mystiques. Et pour que les

exemples soient décisifs et clairs, empruntons-les aux mystiques qui nous sont moins étrangers, aux mystiques chrétiens. Laissons de côté l'Inde et le Bhagavad-Guita, qui cependant pourraient donner une démonstration évidente : laissons de côté saint Denys l'Aréopagite, cet habile inconnu, comme dit Bossuet, bien qu'il ait fourni les germes des doctrines qui l'ont suivi. Adressons-nous à ceux qui ont développé ces doctrines et les ont amenées à un système régulier et complet : adressons-nous à saint Bonaventure, à Gerson surtout : et joignons-leur deux mystiques, encore plus autorisés s'il est possible, bien qu'à d'autres titres, moins philosophes et moins savants, mais plus naïfs et plus tendres : saint François de Sales et sainte Thérèse. Enfin, pour sortir de l'orthodoxie et descendre jusqu'aux hérétiques, interrogeons Molinos et les anathèmes dont il a été frappé.

Saint Bonaventure est contemporain d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin : il est tout aussi savant qu'eux; mais il est mystique, et ils ne le sont pas. Il passe un jour, à trente-trois ans d'intervalle, sur une montagne où le bienheureux fondateur de son ordre, saint François d'Assises, a eu une vision. Là est apparu à saint Bonaventure un

séraphin à six ailes, et, par une extase toute-puissante, le Saint est passé en Dieu, *transiit in Deum per contemplationis excessum.* Saint Bonaventure se rappelle cette vision merveilleuse, et il en tire un enseignement et une doctrine entière. Les six ailes du séraphin sont les six moyens par lesquels l'âme de l'homme peut s'élever à Dieu, « les six « suspensions d'illumination, les six degrés qui « mènent à la paix par les transports extatiques « de la sagesse chrétienne. » Voilà l'occasion et le cadre du principal ouvrage de saint Bonaventure, l'*Itinerarium mentis in Deum.* Il a soin d'avertir que ces six degrés montent des créatures jusqu'à Dieu, mais qu'on ne peut les gravir sans les désirs « dont « le feu est allumé soit par les cris de l'oraison qui « font rugir (1) dans le gémissement du cœur, soit « par la splendeur de la contemplation. » Le bonheur est la jouissance du bien suprême : or, le bien suprême est au-dessus de nous : il faut donc pour l'atteindre, s'élever au-dessus de soi par l'âme; et nous ne le pouvons que si une force supérieure nous soutient dans ce saint effort. Mais le secours divin ne manque jamais à ceux qui le de-

(1) Les Bouddhistes aussi parlent constamment, dans le récit de leurs austérités, du *rugissement du lion.*

mandent dévotement. Ainsi la prière, l'oraison, telle est la voie qui nous mène à Dieu, ou plutôt au repos de la contemplation, dont l'homme, avant sa chute, jouissait dans le paradis. Les six degrés de la contemplation, ce sont encore les six marches du trône de Salomon, les six jours de ténèbres de Moïse, les six jours du Christ avant la Transfiguration, les six jours de la Création divine. Dans l'âme de l'homme, ces six degrés répondent à la sensibilité, à l'imagination, à la raison, à l'intellect, à l'intelligence, et enfin à ce que saint Bonaventure appelle le sommet de l'âme ou l'étincelle de Syndérèse. A ce faîte de l'oraison, l'âme est sur la haute montagne où l'on voit le Dieu des dieux, dans Sion. A son premier pas dans ce monde, que l'âme trouve en elle-même, elle doit d'abord considérer Dieu par les choses matérielles, et admirer l'origine, la grandeur, la multitude, la beauté, la plénitude, la puissance et l'ordre des êtres. De ces vestiges de Dieu, il faut que l'âme passe à Dieu qui a plus que sa trace dans les choses, et qui y est aussi en essence, puissance et présence. Mais il est temps déjà de quitter ce spectacle extérieur; et à son troisième pas, l'âme peut considérer Dieu dans son image ornée des simples

facultés naturelles, c'est-à-dire dans l'âme elle-même, telle qu'elle est sans la grâce. C'est là que, comme dans un tabernacle, reluit la splendeur du vrai, en face de notre âme où éclate l'image de la Sainte-Trinité. « Entre donc en toi, s'écrie saint « Bonaventure, comme Plotin l'a fait quelque-« fois, entre donc en toi, non par l'œil de la chair, « mais par l'œil de la raison, et tu pourras voir « Dieu en toi-même comme dans un miroir ; tu « auras Dieu présent. » Mais l'âme ne doit pas seulement contempler Dieu avec les puissances qu'elle tient de la nature; elle doit surtout le contempler avec les dons gratuits que Dieu lui fait, et par lesquels il l'embellit et la redresse. L'âme rachetée par Jésus-Christ ne doit plus penser, elle ne doit plus faire appel à la mémoire et à l'intelligence : elle doit uniquement croire, espérer et aimer. A ce quatrième degré, elle va voir et entendre l'Époux, l'adorer, le goûter, l'embrasser. Ce qu'il faut ici, ce n'est plus de la raison, c'est de l'amour. Dans cette Jérusalem céleste où l'âme vient d'entrer, elle peut faire neuf pas qui correspondent aux neuf ordres de la hiérarchie des Anges. La philosophie n'est plus rien dans ce sanctuaire, où l'Ecriture seule peut nous éclairer.

L'âme est désormais la demeure de Dieu, que nous contemplons en nous : elle est sa fille, son épouse, son amie, la sœur de Jésus-Christ, le temple du Saint-Esprit. Elle n'est plus à elle : elle est déjà toute à Dieu : et le regard qu'elle jette sur lui est adressé d'abord à son unité dont le nom premier est l'être, l'être pur, l'être un, et un parce qu'il est éternel, simple, parfait, le plus actuel de tous les êtres. Habituée comme elle l'est aux ténèbres des sens, aux images des sensibles, l'âme en voyant la lumière du suprême être (*summi esse*) croit ne rien voir, ne comprenant pas que l'extrême obscurité pour elle, c'est son extrême illumination, de même que l'œil croit ne rien voir quand il voit la pure lumière. Voir les choses ainsi, dans la pure simplicité de l'âme, c'est être inondé de l'illumination éternelle et divine. Enfin, au sixième et dernier degré, l'âme ne contemple plus Dieu dans son unité : elle contemple la Trinité divine qui s'appelle non plus l'être, mais le bien. Arrivée à ce mystique et suprême transport, l'âme n'a plus qu'à goûter le jour du repos. Une fois que son affection en ce brûlant essor est passée tout entière en Dieu, par Jésus-Christ, qui est la voie, la porte, le véhicule,

elle n'a plus qu'à s'étendre avec son sauveur dans le tombeau, sentant encore, autant qu'elle le peut toute morte qu'elle est, cet adorable mot dit au larron sur la croix : « Aujourd'hui, tu seras « avec moi dans le paradis. » Si ce passage de l'âme en Dieu a été parfait, toutes les opérations intellectuelles sont éteintes. Sur ce sommet éblouissant, l'âme s'est envolée, s'est transformée en Dieu. C'est là le secret mystique que nul mortel ne comprend, si lui-même il n'a éprouvé ce transport. Et comme ici la nature est impuissante et l'art ainsi qu'elle, il faut donner très-peu à la recherche, et beaucoup à l'onction, peu à la langue et beaucoup à la joie intérieure, peu à la créature et beaucoup au créateur. « Réduit autant qu'il se « peut à l'unité pour approcher de celui qui est « au-dessus de toute essence et de toute science, « dégagé de toutes choses, libre de toute entrave, « seul, il faut gravir cette pénible et douce voie ; « et si vous voulez savoir ce qui se passe alors, « interrogez la grâce et non la science, le désir « et non la raison, le gémissement de la prière, « et non l'étude de la lecture; interrogez l'époux « et non le maître, Dieu et non pas l'homme, les « ténèbres et non la clarté ; non pas la lumière,

« mais le feu tout entier enflammé, le feu qui « nous transporte en Dieu par des onctions ex- « cessives et des affections brûlantes. Ce feu, c'est « Dieu même, Dieu que l'on verra face à face, « si l'on sait aimer cette mort. Mourons donc et « entrons dans ces saintes ténèbres. »

Telle est la doctrine générale de saint Bonaventure dans l'*Itinerarium*. On en retrouverait encore des fragments épars dans les Sept Voies de l'éternité, dans l'Incendie d'amour, dans l'Aiguillon d'amour, et dans quelques traités de moindre importance. Saint Bonaventure cédant comme tous les autres à l'orgueil du mysticisme, a répudié lui aussi la science, et dans le prologue de l'Incendie d'amour, il dit formellement : « J'offre ce « livre à étudier non point aux philosophes, non « point aux savants du monde, non point à ces « grands théologiens perdus dans leurs contro- « verses, mais je l'offre aux simples (*rudibus*), « aux ignorants qui pensent plutôt à aimer Dieu « qu'à beaucoup savoir. Ce n'est pas en discutant, « c'est en agissant qu'on apprendra l'art d'aimer « (*ars amandi*).» Saint Bonaventure a cependant un regret pour ceux qu'il proscrit; et les plus savants, il en convient, seraient les plus aptes au

mysticisme, si dans une humilité dont leur vain savoir les rend incapables, ils pouvaient arriver à se mépriser eux-mêmes, et à se réjouir du mépris des autres. Il faut bien remarquer que saint Bonaventure, après avoir fait de la contemplation de Dieu selon sa pure essence et son unité, le cinquième degré de la voie spirituelle, place au sixième et dernier la contemplation de la Trinité. Il rétablit donc les personnes divines après les avoir supprimées, et Jésus-Christ, au lieu de rester, comme il l'a dit d'abord, la porte, le chemin, le véhicule, devient avec les deux autres hypostases le but, le port, la montagne sainte, où tendent tous les désirs de l'âme dévote. Par là saint Bonaventure évite l'hérésie qui fut plus tard l'un des griefs les plus sérieux de Rome et de Bossuet contre les Quiétistes, et contre Fénélon après eux. Depuis le saint mystique du treizième siècle, il n'est pas un mystique orthodoxe qui n'ait réservé comme lui la contemplation de la Trinité pour le terme suprême et ineffable de l'oraison.

Voilà donc le mysticisme chrétien dans les plus beaux temps du moyen âge, avec une vigueur qui ne sera jamais dépassée, mais avec un peu de rudesse encore. Voilà l'ascétisme tel que le prati-

quaient dans l'intérieur des couvents les âmes les plus énergiques et les plus éclairées. Ce sont bien les traits principaux et essentiels du mysticisme, tel que nous l'avons esquissé. Dans ces limites de l'orthodoxie, que lui manque-t-il? un peu plus de régularité, une forme précise et nette qui règle la pratique, et qui sans rien ôter à la sublimité des spéculations ni aux élans du cœur, vienne nous apprendre, le but étant fixé, les moyens et les procédés infaillibles pour y atteindre. C'est ce que deux cents ans ont suffi à faire: et Gerson, au commencement du quinzième siècle, achève pour le mysticisme un code dont les formules définitives depuis lors n'ont pas changé. Le mysticisme a, grâce à elles, conscience de lui-même : il s'avoue, il se proclame; il est une science indépendante qui prend rang parmi toutes les autres, supérieure à toutes, cela va sans le dire, mais chose vraiment remarquable, aussi complète et aussi régulière qu'aucune d'elles. On peut devenir mystique désormais comme on devient géomètre, après une longue et patiente étude, et les progrès ne se mesurent que sur la capacité spéciale qu'on y apporte. Le mysticisme devait en arriver là : déjà dans l'Inde une longue pratique avait amené des

résultats analogues. Le mysticisme chrétien ne pouvait manquer de les obtenir par une application à peu près aussi longue et certainement plus intelligente.

Gerson divise d'abord sa théologie mystique en deux parts fort distinctes : *Speculativa*, *Practica*. Il en fait remonter l'origine jusqu'à Dieu par Denys l'Aréopagite, et par saint Paul, instruit des décrets divins. Des trois genres de théologie, symbolique, propre et mystique, le dernier est sans comparaison le plus parfait. C'est le moyen assuré de trouver Dieu et de le voir dans une divine obscurité par l'abnégation et par les exaltations mentales. La théologie mystique se fonde et s'appuie sur les expériences intérieures, «dans le cœur des âmes dévotes».En cet état l'âme ne fait rien, ne souffre rien: elle éprouve seulement quelque chose. Mais cette expérience de l'âme ne peut être expliquée à ceux qui ne l'ont point eux-mêmes sentie. Ce serait parler de couleurs à un aveugle, de sons à un sourd. Les expériences intérieures sont ce qu'on appelle: contemplation, extase, ravissement, écoulement, transformation, union, exultation, jubilation, etc., et tant d'autres expressions figurées que Gerson ne dédaigne ni ne blâme. Ces expériences sont con-

nues avec une certitude plus parfaite que quoi que ce puisse être. De là la vérité incontestable de la théologie mystique; et comme la philosophie est la science qui procède par des expériences, il s'ensuit que la théologie mystique est la vraie philosophie, et que ceux qui la possèdent, fussent-ils des idiots, sont avec toute raison appelés philosophes. Pour arriver à comprendre cet état, il faut d'abord croire ceux qui en parlent pour y être passés; il faut en outre aider à l'insuffisance du langage qui ne peut jamais exprimer que bien imparfaitement ce qu'ils ont éprouvé, et ce qu'ils veulent expliquer aux autres. La théologie mystique n'en est pas moins une science qui est à la portée des plus simples (*in communem intelligentiam*); et pourvu que les précepteurs chargés de l'enseigner soient ornés de la double instruction du savoir et du sentiment (*affectus*), tout le monde pourra l'apprendre et la pratiquer. Mais avant tout, il faut y croire pour en juger. On doit d'ailleurs ici bien se dire, que pour posséder cette admirable science, on n'est cependant point au-dessus des lois de Dieu ni au-dessus des préceptes divins. Les Béguards, les Turlupins ont pu seuls avoir cette opinion coupable dont l'humi-

lité du théologien mystique doit se défendre.

Gerson reconnaît dans l'âme raisonnable six facultés : trois cognitives et trois affectives, qui toutes peuvent recevoir des illustrations lumineuses et sont des miroirs plus ou moins purs. C'est l'intelligence simple, la raison, la sensibilité ou imagination; puis la syndérèse empruntée à saint Bonaventure, la volonté ou appétit rationnel, et enfin l'appétit animal. L'intelligence simple a trois degrés qui sont : la pensée, la méditation et la contemplation; la méditation seule d'ailleurs étant difficile par l'attention prolongée qu'elle exige. L'âme a trois yeux : celui de la chair, celui de la raison, et enfin l'œil de la contemplation qui pénètre « dans cette région d'éternité et de splendeur, dans cet air sacré de la liberté où s'envolent les théologiens mystiques. » A ces trois yeux correspondent trois affections : la dévotion, la prière, et l'amour extatique et anagogique ou menant à Dieu. L'amour avec la contemplation, qui ne peut en être séparée, voilà toute la théologie mystique. Elle s'obtient par l'affection pénitente bien plus que par l'intelligence chercheuse : elle est l'amour fervent et pur; elle est, comme l'a si bien dit saint Denys, la sagesse irraisonnable, folle, insensée,

repoussant ceux même qui la louent. Tandis que la théologie vulgaire est toute dans la raison, la théologie mystique est toute dans le sentiment (*affectiva*). Elle a le bien pour objet, tandis que l'autre se contente du vrai. Elle n'a pas besoin de science, surtout de science péniblement acquise. A quoi bon tant de livres pour savoir que, Dieu étant tout aimable, l'âme tout entière doit l'aimer? La spéculative ne peut jamais, du moins dans les parfaits, se passer de la mystique; la mystique se passe fort bien de la spéculative. Les savants s'égarent dans leurs disputes de mots; les illettrés et les simples, quand ils ont la foi, peuvent s'abandonner aux mouvements de leur cœur. La théologie lettrée peut favoriser le vice; la mystique ne le tolère jamais. La science gonfle l'âme, la charité l'édifie. La mystique agit; la spéculative ne fait que parler. La spéculative inquiète et trouble (*nunquàm quietat, inquietat potiùs*); la mystique calme et repose. Loin de la mer agitée des désirs sensuels, elle est le rivage solide de l'éternité; et pour emprunter encore une comparaison à l'Aréopagite, « c'est elle seule qui permet au matelot de jeter l'ancre de l'espérance suspendue au vaisseau de la foi. Arrivée sur cet inébranlable sol, l'âme

se donne toute à l'amour qui l'entraîne, l'émeut, la satisfait et la comble.» Toutes les puissances inférieures ont cessé leur action; les puissances naturelles sont éteintes et mortes. Mais si l'âme est alors unie à Dieu, c'est par la conformité dela volonté; ce n'est point cette identité, cette confusion sacrilége et folle qu'ont rêvée quelques hérétiques; c'est une union spirituelle par la portion spirituelle et divine de l'homme. C'est là le bonheur et la perfection de l'âme raisonnable dans cette vie; et l'école où l'on prie vaut mieux que l'école où l'on pense. L'âme est alors l'amie de Dieu; elle a ce qu'elle cherche; elle a frappé, et la porte s'est ouverte devant elle.

Telle est la théologie mystique spéculative de Gerson. Sa théologie mystique pratique est bien autrement neuve et curieuse. En douze considérations ou procédés (*industriæ*), il renferme le formulaire entier du mysticisme. Mais il n'en déclare pas moins tout d'abord que l'habileté humaine ne saurait ici tout faire : et que c'est de J. C. surtout qu'il faut attendre le vrai secours. Du reste la pratique mystique est l'antécédent nécessaire de la spéculation, qui, sans elle, reste toujours incomplète et obscure. Que le futur mystique étudie d'abord sa vocation; qu'il considère ensuite les circon-

stances personnelles, son corps, son tempérament, sa position sociale, ses facultés intellectuelles, le lieu, le temps, etc. Il faut donner au tempérament et à la santé une attention toute particulière : c'est un conseil de la plus haute importance que la tradition a dès longtemps transmis, et dont il faut toujours tenir le plus grand compte. Si les femmes sont en général plus portées que les hommes au mysticisme, c'est un effet particulier de leur nature; et cela est si vrai que parmi les mystiques on peut aisément remarquer des différences qui tiennent uniquement à la prédominance, chez les uns de la sensibilité, chez les autres de la raison, chez les autres même des appétits. Les heureux en ceci, les bien-nés (*benè nati*), doivent cette faveur à Dieu d'abord, à l'influence des corps supérieurs, ou plus directement aux parents qui les ont engendrés, à la bonne éducation qui les a instruits. Une fois sûr de sa force et de sa santé, que le mystique se demande si, sans manquer à aucun de ses devoirs, il peut donner à la contemplation tout le loisir qu'elle réclame impérieusement. Il y a des devoirs qui causent de grandes préoccupations de l'esprit, des exercices de corps non moins laborieux. Les métiers mécaniques, l'a-

griculture, le commerce, sont autant d'entraves. Les prélats eux-mêmes ne peuvent pas toujours se livrer à la contemplation. S'ils ont une maison nombreuse à conduire, des inférieurs en grand nombre à surveiller, une vaste administration à gouverner, la contemplation n'est point faite pour eux ; elle les arracherait à de plus pressants devoirs, et ils ne sauraient faire pour elle tout ce qu'elle exige. Il faut donc encore choisir même parmi les ecclésiastiques et les religieux. Et en exerçant ceux qu'on aura choisis, il faudra ne pas négliger la considération de l'âge ; la jeunesse a besoin du plus violent mouvement, et c'est en s'y abandonnant sans crainte et sans frein qu'elle acquiert les forces nécessaires plus tard aux saintes épreuves. Mais si la pratique ne peut être une loi pour tous, elle n'en est pas moins une perfection dans ceux qui l'exercent. La vie contemplative est fort au-dessus de la vie active, et le contemplatif est éminemment utile à l'Eglise, en obéissant au divin maître du cœur et des yeux, tandis que d'autres ne le servent que de leurs pieds et de leurs mains. Il faut donc, pour se livrer sans partage à la contemplation mystique, fuir toute occupation qui en détourne ; il faut que la page du cœur soit vide dans toute son étendue;

et tout au plus faut-il donner ses soins aux chants de l'Église qui, pour être féconds, ont besoin eux-mêmes d'être bien pris. Mais en fuyant tout souci du dehors, il faut bannir également ces autres soucis intérieurs de la curiosité et de l'impatience; il faut attendre la grâce, tout en gardant une longanimité qui ne se lasse pas, et qui soit aussi loin de l'inquiétude et de l'agitation que de la nonchalance et de la paresse. Mais comme la théologie mystique a sur toutes les autres sciences l'avantage de dépendre seule du sentiment (*affectus*), tandis que les autres ne relèvent que de l'intelligence, on doit bien prendre garde à tout ce qui dans l'âme peut éveiller les passions et les affections. Il faut donc chercher le temps favorable et le lieu. Le lieu peut être calme ou bruyant, public ou secret, obscur ou éclairé. Pour le temps, ce peut être le matin ou le soir, la nuit ou le jour, à prime, à tierce, à sexte, à none. Le corps peut être à genoux ou debout, il peut être en repos ou marcher; les yeux sont élevés ou baissés. On a vu des mystiques qui n'étaient provoqués à la contemplation que par l'appareil le plus complet d'une noce, le bruit des instruments et des chants joyeux, la danse et ses impétueux mouvements, la beauté même des

femmes; mais ces mystiques ne sont pas à imiter, se hâte d'ajouter Gerson, quoique, dit-il, tout contribue au bien dans les cœurs qui aiment Dieu. L'heure la plus favorable, c'est le soir, après que la digestion est entièrement accomplie, que tous les soins du monde sont mis de côté, et que surtout il n'y a point là de spectateur qui puisse observer « et le gémissement lugubre, et les soupirs « partis du fond des entrailles, et les rugissements « amers, et les sanglots interrompus, et les hum- « bles prosternations, et les yeux trempés de lar- « mes, et le visage couvert tantôt de rougeur, « tantôt de pâleur, et les mains étendues toutes « deux vers le ciel que regardent les yeux, et les « coups redoublés qui frappent la poitrine, et les « baisers appliqués sur la terre ou les autels, et les « autres gestes, et les stigmates qu'on s'imprime « sur les membres. » La position du corps est celle qui, suivant les habitudes personnelles, doit convenir le mieux au repos de l'esprit: et le lieu doit être, autant que possible, un lieu saint, comme le jour doit être un jour de solennelle fête. Un soin délicat et difficile, c'est celui du sommeil et de la nourriture. Il ne faut prendre que très-modérément de l'un et de l'autre en général; mais les commen-

çants ne doivent pas être traités ici comme les plus avancés, ni surtout comme les parfaits. D'ordinaire la contemplation consomme beaucoup d'esprits animaux et vitaux ; il faut donc quelquefois réparer les forces par une nourriture abondante. Les excès dans un sens ou dans l'autre sont à craindre; saint Jérôme l'a bien vu : mais le jeûne exagéré est plus fatal encore que l'excès opposé. Sur un tel point, il est presque impossible de tracer une règle inflexible et complète. C'est à la prudence de chacun de décider, suivant les cas et les tempéraments, en songeant toujours que « la « bête du corps doit être nourrie de telle sorte « que ni la maigreur, ni l'embonpoint, ne l'empê« chent de faire le service qu'elle nous doit.» Mais tous ces soins matériels seront vains, si les soins spirituels ne les accompagnent et ne les complètent. Insistez donc dans le plus entier silence sur les pieuses méditations qui enfantent les sentiments de l'âme (*generativis affectuum*). Restez tranquille et solitaire, vous élevant autant que vous le pourrez au-dessus de vous-même, et ne recourez point alors trop vite à la sainte lecture. Mais cette méditation inaltérable et profonde est bien pénible à soutenir: il est bien peu de cœurs qui en soient capables: et de là, (*proh dolor!*) ô douleur, si peu de com-

templatifs, même parmi les hommes qui se sont consacrés à Dieu. C'est pourtant par la méditation seule, toute difficile qu'elle est, que l'amant peut espérer de se joindre à ce qu'il aime (*amantem cum amato*). Mais prenons courage: débutons par la crainte de Dieu: et de cette crainte salutaire, initiale, passons sans y rester à cette crainte mercenaire qui attend encore sa récompense et redoute de ne point l'obtenir, pour atteindre enfin à cette crainte toute filiale qui accorde la tendresse avec le respect. Que la colombe mystique de notre âme s'en fie à la force de ses deux ailes; si la crainte est à gauche, l'espérance est à droite avec « la queue de la discrétion ». Chaque aile a autant de plumes qu'il y a de pieuses méditations. La première plume est la divine sévérité, qui a autant de pennons que l'on trouve dans l'Ecriture de redoutables exemples de cette toute-puissante colère, la chute des anges, celle d'Adam, le déluge, Gomorrhe, etc.; la seconde plume est l'éternité de la damnation, avec autant de pennons qu'il y a de tourments éternels; la troisième, l'énormité des péchés; la quatrième, la fragilité propre; la cinquième, la prospérité qui séduit; la sixième, l'adversité qui écrase; la septième, l'hostilité familière

ou les plaisirs de la chair; la huitième, la perversité du démon; la neuvième, l'iniquité envers les vivants; la dixième enfin, la cruauté envers les morts. Mais que la colombe se rassure: l'aile de l'espérance est aussi puissante que l'aile de la crainte; ses plumes sont aussi nombreuses; ses pennons ne le sont pas moins. La divine miséricorde d'abord, la gloire incompréhensible, la grâce de la pénitence, l'appui éternel de Dieu, la joie fortifiante, la sainte mélancolie qui instruit si puissamment, la volonté libre, la bienveillance des anges et des saints, le secours des vivants et le suffrage des morts. Gerson avertit du reste que chacun peut à son gré multiplier les ailes, les plumes, les pennons de la mystique colombe: et de fait, saint Bonaventure avant lui, en avait tracé, dans ses Six Ailes des chérubins, une image analogue, mais différente. Que l'âme pour s'envoler sur ces ailes saintes écarte donc loin d'elle toutes les images, toutes les notions: qu'elle remonte peu à peu jusqu'à l'intelligence pure que n'obscurcit plus aucun nuage. Qu'elle s'isole, comme le veut saint Denys, de tout ce qui peut être senti, imaginé, compris: qu'elle se jette dans la divine obscurité où Dieu est connu ineffablement et super-

mentalement. « Ton vol t'a portée dès lors, ô âme « bienheureuse, à l'embrassement de l'époux : « applique donc avec ardeur tes chastes baisers « (*fige oscula*), ces baisers d'une paix qui dépasse « tous nos sens. Tu peux dire désormais dans ton « ivresse et dans ton amoureuse dévotion : Il est « mon bien-aimé : et je suis sa bien-aimée ».

Gerson a fait encore plusieurs autres ouvrages où l'on trouverait une doctrine toute pareille : l'Explication de la théologie mystique à l'usage des classes (*De elucidatione scholasticâ*), le Petit traité consolateur de la méditation, de la Pauvreté et de la mendicité spirituelle, la Simplification du cœur, la Montagne de la contemplation, en français, l'Alphabet du divin amour, etc., etc. Mais si Gerson s'est élevé plus vivement encore que saint Bonaventure contre la science, son mépris de mystique s'accroissant de tout le mépris qu'il avait pour la scolastique de son temps, il a su voir aussi tous les dangers de cet ascétisme qui lui était si cher. Il repousse bien les savants au profit des simples : mais il choisit parmi les simples, et il les prémunit contre leur simplicité même, comme il a exclu les autres à cause de l'orgueil qui leur dessèche le cœur. Il ne veut pas que la méditation tourne à la

superstition, qu'il redoute au moins autant qu'une frivole curiosité : il craint qu'elle ne dégénère en une stupidité mélancolique. En abuser est tout aussi coupable que d'abuser du vin : elle aussi peut donner la fièvre : elle aussi peut aller jusqu'à la folie (*insania*). Les cerveaux faibles s'imaginent voir Dieu crucifié : ils entendent la voix du Christ et des saints, et prennent souvent pour des visions certaines et réelles ce qui n'est qu'un vain rêve de leur imagination troublée. En un mot, Gerson réglemente la théologie mystique comme il a quelquefois dirigé les décisions du concile de Constance. C'est toujours l'esprit pratique, l'homme d'affaires et de pouvoir, qu'une expérience consommée éloigne de tout excès, même dans cet excès qui se nomme le mysticisme.

Après le mysticisme un peu sauvage, mais tout puissant de saint Bonaventure, après le mysticisme réfléchi et bien austère encore de Gerson, celui de saint François de Sales et de sainte Thérèse, s'il est moins impétueux et moins régulier, est bien plus tendre et bien plus humain. Saint François de Sales n'est plus un moine du moyen âge ; son héroïsme ne se renferme pas dans l'étroite enceinte d'une cellule : il agit sur le vrai théâtre du

monde, et la charité pour lui a remplacé l'ascétisme. Le cœur de Gerson a pu tout entier s'ouvrir à Dieu : son âme était digne de concevoir l'Imitation, si ce n'est point lui qui l'a composée ; mais il semble qu'il n'ait point autant aimé son prochain. Saint François a fait mieux que l'Imitation ; il a imité le Christ lui-même, autant qu'il l'a pu, non pas dans un livre, mais par ses œuvres. S'il a beaucoup écrit, il a bien plus agi encore ; et la tendresse de son cœur accrue par tant de dévouement, tant d'abnégation réelle, a donné à ses ouvrages une douceur qui n'en est pas moins persuasive, pour être moins conforme aux règles de l'art. Il connaît tous les secrets de la prière; « tous les exer- « cices du saint amour dans l'oraison,» il les pratique. « Cette solitude mentale où l'âme traite seule « à seule avec son Dieu, » il la visite souvent. Il sait les trois degrés mystérieux : il monte de la méditation à la contemplation où il trouve déjà le sentiment de la présence divine, « au milieu de notre cœur » : il s'élève même jusqu'à la sainte quiétude où l'âme « s'écoule et se liquéfie en Dieu, où elle « se quitte elle-même, non-seulement pour s'unir « au bien-aimé, mais pour se mêler toute, et se « détremper en lui. » Il a goûté « la véritable ex-

« tase, ce saint excès de l'amour divin, où l'âme « ne meurt pas, mais où elle vit sans vivre en « elle-même, où Dieu vit en elle. » Il est parvenu « à ce souverain degré d'union, par la « suspension ou ravissement. » Mais s'il a savouré toutes ces joies mystiques, il n'a jamais voulu faire de cette recherche l'objet exclusif de l'homme. Il sait que « dans cette vie mortelle, nous « ne pouvons parvenir à la parfaite union d'amour « avec Dieu. » Il dit en propres termes, qu'ici, « en cette vie caduque, l'âme est voirement « épouse et fiancée de l'Agneau immaculé, mais « non pas encore mariée avec lui. La foi et les « promesses se donnent ; mais l'exécution du « mariage est différée. » Et parmi les trois espèces d'extase ou de ravissement, il distingue d'abord celle de l'entendement, celle de la volonté ; mais la troisième qui semble pour lui fort supérieure aux deux autres, est le ravissement de l'œuvre et de la vie d'action et d'opération. Aussi dans le règlement inflexible qu'il s'est imposé à lui-même, le saint évêque fait-il la part, et la part étroite, de la méditation ; elle doit avoir lieu le matin, après l'oraison, et doit durer une heure seu-

lement. Dans ses Avertissements sur la méditation, il donne, lui aussi, des règles qui rappellent la pratique de Gerson. Il recommande à des novices, dans son Avis pour éviter les scrupules et les langueurs de ne méditer que quatre bonnes heures après dîner. Mais l'extase ne sera point à ses yeux la principale et seule affaire; et toujours par ses livres, moins encore que par ses exemples, il prouvera « que les occupations légitimes ne nous « empêchent point de pratiquer le divin amour.» Saint François de Sales a donc résolu, loin des austérités excessives et farouches, en se mêlant aux choses de la vie et en les sanctifiant, ce difficile problème : Unir dans une juste mesure l'amour que l'homme doit à Dieu, et l'amour actif qu'il doit à ses semblables, qui sont eux aussi une partie de Dieu. C'est là ce qui fait encore que saint François de Sales n'a point médit de la science; son mysticisme est assez charitable pour n'exclure personne, et il est assez vaste pour tout comprendre et tout sanctifier.

Sainte Thérèse a moins de prétentions encore, s'il se peut, que saint François de Sales. Elle n'écrit que par l'ordre de ses confesseurs qui lui ont commandé de raconter pour l'édification des âmes

« la manière de son oraison et les grâces qu'elle a « reçues de Dieu. » Elle se défend de toute recherche de style : et « comme elle a peu de mémoire, « et qu'elle n'a pas le loisir de relire ce qu'elle a fait, » tout comme Plotin, (Voir plus loin, p. 164) elle s'abandonne sans aucun retour à ces épanchements qu'une femme seule pouvait avoir aussi intarissables et aussi doux. Nul mystique n'a mieux décrit l'extase, mystérieux état qu'elle a mille fois éprouvé, et qui est allé pour elle jusqu'aux plus claires visions. Elle croit alors que Jésus-Christ est en elle, ou qu'elle est entièrement comme abîmée en lui. « L'âme en cet état, dit-elle, se trouve tellement « suspendue qu'elle pense être hors d'elle-même : « la volonté aime, la mémoire me paraît comme « perdue, et l'entendement n'agit point : mais il « ne semble pas qu'il se perde; il est seulement tout « épouvanté de la grandeur qu'il voit, parce que « Dieu prend plaisir à lui faire connaître qu'il ne « comprend rien à une chose si extraordinaire. » Dans l'oraison, « ce chemin par lequel nous nous « engageons à dépendre absolument, comme des « esclaves, de la volonté de celui qui nous a témoi- « gné tant d'amour, » sainte Thérèse se figure d'abord Jésus-Christ présent : elle lui parle, l'en-

tretient, et sympathise surtout avec ses douleurs et sa passion. Son attendrissement la dispose à passer outre : et de cette oraison mentale, elle monte à l'oraison de quiétude ou de recueillement que Dieu seul peut donner. Puis elle s'élève à l'oraison d'union, et enfin à l'oraison de ravissement ou d'extase. Elle ne veut du reste tracer de règles à personne ; mais elle prétend seulement rapporter ce que « l'âme sent dans cette divine union qui « fait que deux choses, qui auparavant étaient dis- « tinctes et séparées, ne font plus qu'une. » Mais si dans cet état suprême, toutes les puissances extérieures font défaillance, celles de l'âme s'augmentent « pour pouvoir mieux posséder la gloire « dont elle jouit. » Cette oraison donne des forces, et loin de diminuer la vigueur de l'esprit ou celle du corps, elle les accroît et les exalte. « Dieu « alors est présent, l'âme s'abîme en Dieu, ou « pour mieux dire, Dieu l'abîme en lui. »

Cette doctrine, le mot est bien ambitieux peut-être, qu'on trouve dans l'autobiographie de sainte Thérèse, se reproduit tout entière, et seulement avec un peu plus de régularité, dans le Château de l'âme. Le Château de l'âme a sept demeures, qui ne sont, sous une autre forme, que les divers degrés par

lesquels l'âme s'élève jusqu'à l'extase, et qu'on a déjà vus sous des noms et des images diverses dans Plotin, dans saint Bonaventure, dans Gerson. La première demeure, c'est la connaissance de soi-même; et ne croirait-on pas, après cette formule déjà toute grecque, entendre encore Plotin, quand la sainte fille nous recommande « de porter les « yeux vers le centre qui est le palais où habite « ce grand roi (1). » Pour entrer dans la seconde demeure, il faut renoncer, chacun selon sa condition, à toutes les occupations non nécessaires. Dans les trois premières demeures, il faut agir par l'entendement et méditer; pour les quatre suivantes, il s'agit non plus de beaucoup penser, mais de beaucoup aimer. « Et lorsque Dieu nous fait la « grâce de le chercher dans nous-mêmes, nous l'y « trouvons sans doute plutôt que dans les autres « créatures, comme saint Augustin dit l'avoir « éprouvé. » La troisième demeure est l'oraison de recueillement; et, pour rendre sa pensée, sainte Thérèse se sert de la comparaison de la tortue, retirée tout en elle-même, comparaison qu'elle emprunte, dit-elle, sans pouvoir dire à qui, et que

(1) Voir plus loin dans les Extraits de Plotin, page 270.

l'on trouve textuellement dans le Bhagavad-Guita (édition de M. Schlégel, lecture 2, Sloka 58). De la quatrième demeure, qui est l'oraison de quiétude, on passe à la cinquième, qui est l'oraison d'union. Mais ici « le discours ne saurait exprimer, « ni l'entendement concevoir, ni les comparaisons « faire comprendre, tant toutes les choses de la « terre sont au-dessous d'un tel état. L'âme est « morte à toutes les choses du monde, vivante « seulement en Dieu. » Et elle vit si bien encore de cette vie nouvelle, que la sixième demeure lui réserve des épreuves extérieures et intérieures qui lui peuvent arracher des cris, comme ceux que la sainte elle-même a entendu pousser à saint François et au bienheureux Pierre d'Alcantara. Enfin, dans la septième demeure «l'âme, plus unie encore « à Dieu que dans l'oraison d'union, accomplit « avec lui son mariage spirituel. » Elle voit alors la sainte Trinité, et « bien qu'une partie inférieure en elle puisse encore être livrée à des travaux et à des occupations, et qu'elle ne puisse être assurée, même dans cette demeure, de ne point pécher mortellement », rien désormais n'est capable de troubler la paix dont elle jouit.

Vraiment, je crains presque de blesser la pudeur

en dévoilant de nouveau, même pour le besoin de la vérité, les secrets de cette âme admirable. J'aurais voulu ne point porter la lumière de la philosophie sur ces chastes ardeurs. Mais sainte Thérèse est de la famille des mystiques ; et c'est précisément parce qu'elle est plus instruite qu'aucun d'eux de ces délicats mystères, que c'est elle surtout qu'il faut consulter. Bossuet invoque sans cesse son autorité contre le Quiétisme et le Pur amour. Pourquoi nous serait-il interdit de l'interroger pour mieux connaître le mysticisme? N'éclate-t-il pas en elle plus vivement encore que dans saint François de Sales, dans Gerson, dans saint Bonaventure?

Tel est donc le mysticisme orthodoxe : ses traits nous sont parfaitement clairs; et sauf les scrupules de la foi qui a posé de justes limites, en est-il un seul qui puisse nous surprendre et nous embarrasser? Le mysticisme hérétique ne nous sera pas plus obscur ; et pour le voir dans tous ses dangers et ses erreurs, il suffira de citer les articles de la bulle d'Innocent XI qui excommunie Molinos. C'est parfois Plotin, sauf la pureté, c'est parfois un Bhagavad-Guita chrétien que nous allons entendre : c'est le mysticisme arrivé à ce second degré que nous avons noté, et où les Béguards du quatorzième siècle

l'avaient déjà poussé avec autant d'audace et de cynisme, si ce n'est avec autant de rigueur que le moine espagnol du dix-septième (1). Écoutez sa première proposition : « Il faut que « l'homme anéantisse ses puissances; c'est la voie « intérieure.» Puis il continue: «Vouloir faire une « action, même une bonne, c'est offenser Dieu « qui veut être seul agent. C'est pourquoi il faut « s'abandonner totalement à lui, et demeurer en-« suite comme un corps sans âme. L'âme s'a-« néantit par l'inaction et retourne à son prin-« cipe et à son origine, qui est l'essence divine, « dans laquelle elle demeure transformée et déi-« fiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même, « puisque ce ne sont plus deux choses unies, mais « une seule chose; et c'est ainsi que Dieu vit et rè-« gne en nous, et que l'âme s'anéantit, même dans « sa puissance d'agir. L'âme ne doit penser ni à la « récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni « à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité : l'âme ne « connaissant point davantage ni son état, ni son « propre néant, demeurant comme un corps sans « vie, ne doit se souvenir ni d'elle-même, ni de

(1) La bulle qui frappe Michel de Molinos et le condamne à une étroite et perpétuelle prison, est de l'année 1687.

« Dieu, ni d'aucune chose; car dans la voie inté-
« rieure, toute réflexion est nuisible, même celle
« que l'on fait sur ses propres actions humaines,
« et sur ses propres défauts; et c'est une grande
« grâce de Dieu de ne pouvoir plus réfléchir sur
« ses propres manquements, même quand ils
« scandalisent les autres. »

Voilà le principe dans toute sa portée : voyons-en les conséquences. Elles sont fort logiques; tout le monde pourrait les tirer aussi bien que Molinos; mais ne les demandons qu'à lui-même : « Ce-
« lui qui a donné son libre arbitre à Dieu ne doit
« plus être en souci de quoi que ce soit; il ne doit
« avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des
« vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut,
« dont il doit perdre l'espérance. Après avoir remis à
« Dieu notre libre arbitre, il lui faut aussi abandon-
« ner toute pensée et tout soin de tout ce qui nous
« regarde, même le soin de faire en nous sans
« nous sa divine volonté. » Par une suite naturelle, Molinos supprime toutes les demandes, partant toutes les actions de grâces, et à plus forte raison toutes les indulgences de l'Église. Il ne faut même plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire la moindre résistance; « et si

« la nature s'émeut, laissez-la s'émouvoir; ce « n'est que la nature. » Aussi Molinos fait-il bon marché de toutes les actions mauvaises, même entre personnes de sexe différent. Ce ne sont plus pour lui que des violences du démon que Dieu permet pour nous humilier et pour nous conduire à la parfaite transformation. « Il ne faut donc pas « s'inquiéter; tout au contraire, il faut rejeter loin « les scrupules, les doutes et les craintes, parce « que l'âme est alors plus éclairée, plus fortifiée et « plus pure, et acquiert la sainte liberté; surtout il « faut bien se garder de s'en confesser. Satan, au- « teur de ces violences, tâche ensuite de persuader « à l'âme que ce sont de grands péchés, afin qu'elle « s'inquiète et qu'elle n'avance pas davantage dans « la voie intérieure : c'est pourquoi, pour rendre « ses efforts inutiles, il vaut bien mieux ne s'en « point accuser, puisqu'aussi bien ce ne sont pas « des péchés, même véniels. » Mais comment parvient-on à la voie intérieure? Par l'oraison. Et que doit être l'oraison selon Molinos? ce qu'elle est pour tous les mystiques. « Celui, dit-il, qui dans « l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées « ou de ses propres conceptions, n'adore point « Dieu en esprit et en vérité. Celui qui aime Dieu

« à la manière que la raison prouve qu'il le faut « aimer et que l'entendement le conçoit, n'aime « point le vrai Dieu. Dieu agit dans l'âme toutes « les fois qu'elle n'y met pas obstacle par ses pen- « sées et ses opérations. Il faut dans l'oraison de- « meurer dans la foi obscure et universelle, la « quiétude, et dans l'oubli de toute pensée parti- « culière, même de la distinction des attributs de « Dieu et de la Trinité.» Voilà bien, sous un autre langage, la pure essence de Plotin et des autres. Mais Molinos va plus loin que qui que ce soit, et l'oraison telle qu'il la décrit est vraiment bien étrange. « Quoiqu'on soit accablé de sommeil ou « tout à fait endormi, on ne cesse pas d'être dans « l'oraison et la contemplation actuelle, parce que « l'oraison et la résignation, la résignation et l'o- « raison ne sont qu'une même chose, et que l'o- « raison dure tout autant que la résignation.» L'o- raison ainsi entendue, on voit sans peine comment Molinos peut ajouter : « Quand une âme intérieure « a du dégoût des entretiens de Dieu ou de la vertu, « et quand elle est froide et sans ferveur, c'est un « bon signe... Aucun contemplatif ne pratique de « vraies vertus intérieures, autrement il ne serait « point mort ; il ne fait aucun acte d'amour, ni

« envers la sainte Vierge, ni envers les saints, ni « envers l'humanité de Jésus-Christ, parce que « Dieu veut remplir seul notre cœur et le posséder. » Où mène donc enfin cette voie intérieure? « Par là, répond Molinos, comme le ferait un « mouni indien, on parvient à purifier et à éteindre toutes les passions, de sorte qu'on ne sent « plus rien, quoi que ce soit, pas le moindre aiguillon, toute sensibilité dans la vie spirituelle « étant une abomination, saleté et ordure. Par « la contemplation acquise, on ne fait plus aucune chute, on ne sent aucune révolte; on parvient à ne plus faire aucun péché ni mortel ni « véniel. » On peut le croire par la raison excellente qu'en donne Bossuet en réfutant « ces sentiments « qui font horreur » dans Molinos comme dans les Béguards : c'est que le néant ne pèche plus, c'est que ce qui n'a plus de volonté ne peut plus pécher. Mais Molinos poursuit : « La voie intérieure conduit aussi à la mort des sens ; bien plus « une marque que l'on est dans l'anéantissement, « qui est la mort mystique, c'est que les sens extérieurs ne nous représentent pas plus les choses « sensibles que si elles n'étaient point du tout, « parce qu'alors elles ne peuvent plus faire que

« l'entendement s'y applique. Par la voie inté-« rieure on parvient à cet état toujours fixe de « paix imperturbable. » Enfin Molinos, comme tous les mystiques, croit que le chemin découvert par lui est le meilleur de tous sans comparaison, et avec un sentiment d'orgueil qu'accompagne une sorte de malice, il dit : « Les spirituels qui mar-« chent dans la voie commune seront bien trom-« pés et bien confus à la mort avec toutes les pas-« sions qu'ils auront à purifier en l'autre monde.» Et pour clore cette abominable mais conséquente doctrine, il refuse toute juridiction à l'Église sur les âmes intérieures. « C'est une tromperie mani-« feste de dire qu'on est obligé de découvrir son « for intérieur au for extérieur des évêques. L'É-« glise ne juge point des choses cachées; on fait « un très-grand tort aux âmes par ces déguise-« ments et par ces illusions; et c'est pourquoi il est « bon qu'on soit averti que c'est une entreprise « du démon. »

Faut-il encore, après tout ceci, faire remarquer que le saint-siége et Bossuet avaient pleine raison contre les Quiétistes? La philosophie, aussi bien que la religion, le bon sens, tout aussi bien que la foi, ne condamnent-ils pas de si détestables principes en-

traînant de plus détestables conséquences? Certes je ne voudrais point rapprocher Fénélon de Molinos, si la papauté elle-même ne l'avait point fait en condamnant l'un douze ans après l'autre, et pour des doctrines trop souvent analogues. Mais le Pur amour ne se rapproche-t-il pas plus d'une fois de la «voie intérieure»? Les vingt-trois propositions de l'archevêque de Cambrai, condamnées comme téméraires et abjurées par lui, ne sont-elles pas plus d'une fois des corollaires ou la reproduction de quelques-unes des propositions hérétiques du Quiétisme? Bossuet n'a-t-il pas été juste à l'égard de madame Guyon? N'a-t-il pas été juste, quoi qu'on en ait pu dire, même à l'égard de son adversaire? Et s'il a montré quelque ardeur dans la dispute, n'est-ce pas qu'il y allait, comme il le dit lui-même, «du tout pour la religion» et que «les questions sur la foi sont inaccommodables»? A l'insu de l'auteur lui-même, le Pur amour détruisait la personnalité humaine tout aussi bien, quoique moins audacieusement, que les systèmes de Molinos, de Plotin ou des Yoguis. L'Église catholique aurait manqué à l'humanité tout autant qu'à elle-même, si elle fût demeurée muette, ou si elle avait été indulgente. C'est sur la provocation

même de Fénélon que Bossuet a dû donner à la chrétienté un scandale qui n'était point arrivé par lui, et dont il a déploré plus que tout autre la salutaire nécessité. Mais la philosophie est ici d'accord avec l'Église pour défendre et sauver à tout prix la personnalité, sans laquelle la nature de l'homme n'est plus qu'un indéchiffrable et monstrueux chaos.

Ainsi l'histoire nous l'atteste : l'extase, tel est le but que poursuit le mysticisme, et l'écueil où le plus souvent il se brise, sans voir et sans s'avouer les conséquences d'un tel naufrage. Mais quoi ! des âmes comme celles de Fénélon, de sainte Thérèse, de saint François de Sales, de Gerson, de saint Bonaventure, de Plotin, se sont-elles donc absolument trompées ? L'extase n'est-elle qu'une chimère ? Le mysticisme n'est-il qu'une complète erreur ? Non, non : les théories insoutenables des uns, les austérités excessives des autres, les exaltations de tous ne peuvent pas être complétement vaines, pas plus que ne le sont la charité de saint François de Sales, et la tendresse de sainte Thérèse. Des esprits tels que ceux-là n'ont pas pu se méprendre à ce point ; de tels cœurs n'ont pu vouloir nous abuser. L'extase est donc autre chose que

ne le croit le vulgaire : c'est un état d'âme qu'il ne connaît pas. Les mystiques ont raison de demander qu'avant tout on croie à eux, et qu'on ne repousse pas par une dénégation ou même une raillerie trop ordinaire, le récit de leurs sincères transports. Pour ma part, il me semble entendre l'une de ces fières intelligences prendre la parole, et avec ce ton inspiré qui commande l'attention nous dire hardiment : « Profanes, retirez-vous,
« vous ne savez point entrer dans le sanctuaire
« où les mystiques pénètrent. Sans doute ils n'ont
« pas, comme souvent ils le disent, le privilége
« d'en être les seuls hôtes ; sans doute ce sanc-
« tuaire ne renferme pas tout ce qu'ils prétendent
« y trouver ; mais vous, vous n'avez pas encore le
« droit de les y suivre. C'est un rude et long che-
« min que celui qu'ils montent : et vous n'avez pas
« la force de le monter avec eux. Quand vous
« aurez purifié votre âme de toutes les taches qu'y
« imprime si souvent votre faiblesse ; quand vos
« sens domptés obéiront sans murmure à votre
« volonté sainte ; quand les passions et les intérêts
« de la vie se seront tus en vous ; quand une lon-
« gue domination vous aura donné un incontes-
« table empire : alors, dans la solitude et le re-

« cueillement, essayez de descendre en vous :
« essayez d'écouter la voix qui parle au dedans
« de votre cœur : et quand, après de pénibles
« efforts, si toutefois votre patience ne s'y lasse
« bientôt, vous serez parvenus à en saisir quelques
« accents, interrogez avec respect ces guides que
« jadis vous dédaigniez; recevez leurs conseils ex-
« périmentés ; recevez ces enseignements qu'ils
« ont conquis eux-mêmes avec tant de labeur.
« Et mûris enfin pour ces austères méditations,
« tentez, vous aussi, ce voyage où tant d'autres
« se sont égarés, en tâchant de ne point vous
« perdre comme eux dans ces obscurs détours.
« Peut-être alors, sans imiter les mystiques, les
« comprendrez-vous : et tout en condamnant leurs
« excès, aurez-vous pour eux plus de sympathie
« encore que de blâme. »

C'est que le mysticisme en effet renferme, pour les âmes droites et amies du bien, plus d'un admirable exemple! Que de modèles il nous offre de grandeur et d'abnégation! Si ce sont là des vertus difficiles, ce ne sont pas du moins des vertus surhumaines, dans les limites même où la raison les restreint. Que de profonds aperçus il nous donne, s'il ne nous donne pas toujours la vérité! Sans

doute il n'est pas le seul à nous prêcher le détachement du monde, le désintéressement de l'âme. Mais personne ne le pratique avec plus de bonne foi ni d'énergie. Platon, sans être mystique, l'avait enseigné : Socrate en avait fourni dans une longue carrière un exemple accompli. Mais Plotin n'a-t-il pas été leur disciple fidèle, tout en exagérant leurs leçons? et son austérité même n'a-t-elle pas été le gage de ses ardentes convictions? La modération, la parfaite mesure n'ont été données qu'à un bien petit nombre, même parmi les sages: mais se perdre par l'excès du bien est un honneur toujours fort rare, et l'on doit se sentir beaucoup d'indulgence pour ceux qui purent en être séduits. C'est ce noble aveuglement qui égare le mysticisme, et le rend incompréhensible pour le vulgaire, quand il ne le livre pas à ses risées. Le mysticisme fait avec le monde et avec tout ce qui d'ordinaire touche et attache les hommes un divorce violent : il rompt les liens les plus naturels et les plus doux : voilà son excès. Mais le monde qui le dédaigne tant ne commet-il pas, lui aussi, un excès tout contraire et non moins grave? Si les mystiques refusent tout à la nature, le monde ne lui donne-t-il point trop? Si le mysticisme éteint et retranche

toutes les passions, au lieu de les régler, le monde en général qui s'y abandonne sans retour les règle-t-il mieux que lui? Cette lutte contre le corps, où le mysticisme sait être vainqueur, au prix même de la cruauté, est déraisonnable sans doute; mais seulement parce qu'elle va trop loin. Si, descendant aux faits que nous livre l'expérience de chaque jour, on se demande ce qui perd la plupart des âmes, ou ce qui, sans les perdre, les abaisse du moins et les flétrit, ne sont-ce point, je le demande, les faiblesses du corps qui ont commencé presque toujours la chute, et qui même la perpétuent, malgré la résistance désespérée que parfois l'âme engage? Si le mysticisme détruit le corps sous prétexte de le dompter, nous, de notre côté, ne le ménageons-nous pas un peu trop? Quand le corps n'est pas notre idole, n'est-il pas du moins notre maître? et la juste domination que nous devrions exercer sur lui, combien de fois n'a-t-elle pas été compromise parce que notre indulgence a dépassé toutes les bornes? Le mysticisme aussi les méconnaît en suivant un chemin tout opposé. Entre ces deux écueils, s'il faut toucher à l'un ou à l'autre, s'il est impossible de les éviter à la fois, ne vaudrait-il pas encore mieux peut-être se briser sur

celui du mysticisme ? Mais grâce à Dieu, cette alternative n'est pas nécessaire ; entre ces dangers presque également redoutables, il est une voie moyenne que le sage doit chercher, et qu'il a rencontrée quelquefois.

Mais poussons plus loin. Dieu, voilà la préoccupation dominante, l'idée fixe du mysticisme. Au fond il n'en a point d'autre : à celle-là toutes les autres sont sacrifiées sans pitié. C'est pour trouver Dieu qu'il abandonne le monde; c'est pour vivre avec Dieu qu'il cesse de vivre avec les hommes; c'est pour aimer Dieu seul qu'il cesse d'aimer tout ce que Dieu a fait, qu'il cesse de s'aimer lui-même; enfin, c'est pour le posséder qu'il se détache de tout le reste, même de sa propre existence. C'est bien là du fanatisme, je l'accorde ; mais de quel nom appeler cette indifférence où restent la plupart des autres hommes? Je ne parle point de ceux qui nient Dieu : ceux-là du moins sont conséquents, s'ils sont aveugles : mais ceux qui le reconnaissent, et pour qui cette grande croyance est certainement chère, que font-ils pour l'entretenir, la fortifier, la compléter en eux ? On ne prétend point ici se faire le censeur du monde, ni donner à qui que ce soit des leçons dont aurait à profiter

tout le premier celui-là même qui les donnerait. Mais il faut bien nous le dire : le mysticisme a peut-être plus raison dans cet enthoûsiasme qui le transporte que le monde dans la froideur qui le glace. En un mot, si le mysticisme pense trop à Dieu, le monde, et j'entends ici les plus éclairés parmi les hommes, n'y pense point assez ; et si le monde était plus grave, ou moins détourné par les devoirs imaginaires ou réels de la vie, peut-être trouverait-il un salutaire enseignement là où d'ordinaire, il ne trouve qu'un objet de trop facile dédain.

Ainsi, sans approuver les égarements du mysticisme, il faut du moins rendre justice aux sentiments pleins de grandeur et de vérité qui les inspirent. C'est là ce qui fait son importance trop souvent contestée, mais bien à tort, dans l'histoire de l'esprit humain. L'Eglise l'a blâmé, mais seulement dans ses exagérations : elle l'a quelquefois frappé d'anathème, mais elle ne l'a pas proscrit tout entier. Elle l'admet, parce qu'il est en effet l'un des éléments les plus précieux de notre nature; mais elle l'a limité, et lui a fait sa part. Bossuet, après avoir écrasé le Quiétisme et lui avoir porté des coups plus redoutables encore que les

excommunications, s'est hâté d'éclairer les âmes pieuses qui peut-être auraient confondu le mysticisme avec ses abus, et qui pour les éviter se seraient abstenues même du plus légitime usage. Son traité de *Mystici in tuto* n'a pas un autre but : et les éclats de cette grande voix, qui peuvent déconcerter la piété timide quand ils poursuivent Molinos et Fénélon, la rassurent par les exemples de sainte Thérèse et de son infaillible directeur. On peut être mystique en toute sécurité, quand on sait l'être comme eux.

Mais ce qui perd le mysticisme, et le rend surtout inacceptable, c'est d'avoir fait de l'extase le but suprême de la vie, et d'avoir pris pour la perfection la plus haute «cette vie de mort,» comme le dit quelque part Jacqueline Pascal, avec une éloquence digne de son frère. (Voir Jacqueline Pascal par M. Cousin, p. 125.) Les Mounis de l'Inde ont regardé le yoga, c'est-à-dire la dévotion, ou mieux encore l'union (1), comme la vertu tout entière : la libération finale n'est acquise, selon eux, que par la science qui, dans leur système, se réduit à l'ex-

(1) Union est le vrai sens du mot Yoga : et ceci seul suffit pour pour faire voir les rapports évidents du mysticisme indien avec le mysticisme des Néo platoniciens.

tase. Le nirvâna ou l'anéantissement est pour les bouddhistes le port immuable où l'âme peut aborder dès ce monde par la contemplation. Plotin, sous une autre forme, a dit précisément la même chose. Saint Bonaventure, comme nous l'avons vu, croyait trouver au bout de cette voie qui mène à Dieu la béatitude du paradis. Les Béguards hérétiques du quatorzième siècle ont dit aussi que l'homme peut obtenir dès cette vie la félicité céleste, par cet état de perfection impeccable où nous conduit l'extase. Gerson, tout orthodoxe qu'il est, a certainement partagé ce sentiment; et lui-même, en quittant le monde où il avait joué parfois un très-grand rôle, pour se donner tout entier à la théologie mystique et à la méditation solitaire que nous connaissons, a bien fait voir l'irrésistible attrait qu'avait pour lui cette vie en Dieu dont il a connu tous les secrets et tous les charmes. Évidemment l'extase ainsi comprise n'est qu'une erreur absolument condamnable. Le bon sens, et la la philosophie qui en est l'interprète, l'ont dès longtemps repoussée. L'Église n'a pas été moins sévère, et c'est avec toute raison. Quand Bossuet veut renverser l'échafaudage ruineux du Pur amour, après avoir renversé le Quiétisme plus rui-

neux encore, il invoque à son aide les exemples de sainte Thérèse, de frère Jean de la Croix, de saint François de Sales, de madame de Chantal, de Louis du Pont, de Gerson, et des mystiques les plus autorisés, pour établir ces deux propositions si simples et si admirablement justes : « D'abord, « que la perfection ne peut pas être placée dans « l'oraison de quiétude, et que sans elle on peut « l'acquérir ; et en second lieu, que la grâce « de la justification peut être séparée de ces « oraisons extraordinaires, et qu'on peut les « avoir en état de péché mortel. » C'est là ce qu'il oppose aux aberrations de son adversaire moins perspicace que lui sur ces profondes questions, et c'est là-dessus qu'il le brise. Traduisez en langage commun cette phraséologie particulière de Bossuet, qui répond à ses croyances et à son temps, et tout cela revient à dire, avec la sagesse du genre humain et la philosophie : Que l'extase, y compris les procédés par lesquels on l'obtient, n'est pas une condition nécessaire de la vertu, et que loin de là, elle lui est au contraire un obstacle à peu près insurmontable, en ôtant à la volonté de l'homme l'activité et l'énergie du combat, sans lesquelles la vertu

n'est qu'un mot et la plus creuse des chimères.

Mais ici même, sans absoudre le mysticisme, je ne puis m'empêcher de dire qu'il a vu parfaitement la question, si d'ailleurs il l'a mal résolue. Il a donné un but à la vie de l'homme; et il ne l'a point abandonnée par une indifférence coupable à tous les hasards de la passion et de l'instinct. Cette recherche de « la vie la meilleure », cette sollicitude du but suprême de la vie, est une des tendances les plus admirables et les plus fécondes de la philosophie grecque; dans toutes ses écoles, depuis Socrate jusqu'à Plotin, elle agita ce problème qui comprend tous les autres. Seulement l'école néoplatonicienne s'est trompée, comme avant elle et plus tard tant d'autres mystiques. Non, l'ascétisme et l'extase ne sont ni la véritable occupation, ni la fin de l'homme. C'est tout au plus la fin de quelques-uns, et pour nous appuyer sur un principe aussi ferme qu'il est libéral, et déjà posé par la philosophie païenne, nous dirons avec saint Ambroise cité à une même intention par Bossuet : « La fin véritable de la vie « est celle qui est la fin non pas d'un seul, mais « de tous. *Qui verus est finis, is finis est non unius,* « *sed omnium.* » Pour dire ici toute ma pensée : l'ascétisme tel qu'il a été pratiqué, recommandé

même souvent dans les couvents du moyen âge, ou dans ceux du bouddhisme, dans les âsramas des Yoguis, ou même dans l'asile beaucoup moins sévère de Port-Royal, n'est au vrai qu'un suicide plus ou moins douloureux, plus ou moins lent, plus ou moins courageux ; mais c'est un suicide physique et moral, de quelque prétexte qu'on le couvre. N'en doutons pas, c'est le sentiment confus de cette destruction déguisée qui inspire aux génies droits et sages, comme celui d'un Bossuet, horreur et pitié tout ensemble. Mais qu'il est délicat de tracer la juste limite, et qu'il est difficile de sauver la prière et l'oraison légitime avec toutes ses suites, en repoussant l'extase et ses désastreuses conséquences! La loi religieuse de l'Inde a essayé de trouver la vraie mesure en ne prescrivant « la retraite dans la forêt » (l'ascétisme) que dans la dernière période de la vie, c'est-à-dire à une époque où les forces épuisées de l'homme sont désormais inutiles à la société, et où, ne pouvant plus rien pour les autres, il peut encore tout pour le soin de son salut éternel. Pourtant ceci même est encore une erreur; car la vieillesse avec son prudent conseil et son expérience si chèrement acquise, n'est pas moins utile à la société que l'énergique

jeunesse qui peut tout, mais qui ne sait rien.

Mais est-ce bien là toute l'instruction que nous pouvons tirer de l'histoire du mysticisme? Et le mysticisme alexandrin en particulier ne peut-il pas nous donner une leçon plus directe et plus profitable encore, à nous philosophes du dix-neuvième siècle, qui nous faisons gloire de suivre la méthode de Platon, comme s'en flattaient aussi ses continuateurs d'Alexandrie et d'Athènes? Si cette méthode, quand on l'entend et qu'on la pratique ainsi que l'a fait Plotin, présente de tels dangers, qui nous dit que nous ne sommes pas exposés aux mêmes erreurs, et que cette logique irrésistible qui l'a conduit au précipice ne nous poussera pas tout comme lui, malgré son redoutable exemple? Notre temps certainement n'est point mystique, et son caractère général ne ressemble guère à celui des siècles qui virent se fonder et se développer l'école néoplatonicienne. Mais quand un principe a fatalement porté certaines conséquences, il est à craindre que, restant le même, il ne produise encore des fruits pareils; et la prudence veut qu'on se prémunisse, autant du moins qu'on le peut, contre le péril, tout éloigné qu'il paraît. Rien n'annonce précisément encore dans la philosophie con-

temporaine, et surtout dans l'école à laquelle nous appartenons, une pente bien prononcée au mysticisme. Mais l'esprit humain a ses tendances nécessaires; les systèmes et les méthodes ont également les leurs; et les lois qui ont régi le passé sont trop claires et trop impérieuses pour qu'on puisse douter de leur influence puissante sur l'avenir. On peut d'ailleurs reconnaître déjà trois causes assez considérables qui à notre époque peuvent plus ou moins directement faire incliner à des croyances mystiques les esprits qui seraient peu sûrs de leur foi philosophique.

En premier lieu, et pour ne parler que de la France, quelle est la situation générale de la philosophie? Après trente ans de lutte énergique, le spiritualisme est arrivé à la victoire. Par une controverse régulière dont l'histoire de la philosophie lui fera certainement un grand mérite, il a démontré l'impuissance de ses adversaires et sa propre force; et cette démonstration, sanctionnée par le plus incontestable succès, il l'a faite en s'appuyant d'abord sur les principes qui lui sont propres, et de plus sur les enseignements du passé jusqu'alors trop peu connus. De là cet éclectisme historique qui, loin d'être un assemblage confus de tous les

systèmes, comme le croient des esprits superficiels, est au contraire la critique de tous, fondée sur une connaissance plus complète de la nature humaine que tous ils prétendent expliquer. Mais le spiritualisme vainqueur n'a pu encore porter tous les fruits qu'il recèle pour notre siècle, et que sa fécondité ne manquera pas certainement de donner. Si donc il n'a point déjà développé le germe mystique qu'il est possible d'en tirer comme de tout spiritualisme, c'est que le temps n'a pas encore suffi. Mais quand on se rappelle que la méthode de Descartes, malgré la sagesse du fondateur, a produit, parce qu'elle était mal comprise et immodérément appliquée, Malebranche et Spinosa, comment pourrait-on douter que de nos jours elle n'amène, pour quelques-uns du moins, en dépit des deux grands avertissements donnés par l'histoire, des résultats analogues? Les présomptions ici sont tellement fortes qu'elles égalent presque la certitude dans ces limites; et qu'on pourrait presque à coup sûr se faire prophète sans crainte d'être démenti par l'événement.

A cette première cause joignez-en une seconde qui, pour être moins profonde, n'en est pas moins réelle, et qui favorise le développement de la pre-

mière, c'est la réaction religieuse. Sans doute, cette réaction est fort loin d'être tout ce qu'on la croit, et elle avortera, n'en doutons pas, dans les espérances exagérées qu'elle a fait naître, parce qu'elles sont en pleine contradiction avec le véritable esprit de notre temps. Mais elle n'est pas, et surtout ne sera pas sans influence. Il ne s'agit point, pour le dix-neuvième siècle, d'un retour complet à la foi du passé, l'impossibilité ici est trop évidente. Mais il y aura pour quelques esprits faibles transaction et compromis, comme on l'a vu déjà plus d'une fois. En attendant, bien des âmes sont incertaines entre la religion à laquelle elles ne se livrent pas tout entières, et la philosophie, qui convient encore moins à leur débilité et à leur irrésolution. Cette situation douteuse ne peut être que passagère : mais elle est très-favorable au mysticisme qui n'impose aux imaginations que le joug qu'elles veulent bien se donner à elles-mêmes. La religion a ses lois rigoureuses et précises, la raison a également les siennes; et le mysticisme est un moyen facile d'éluder les unes et les autres, tout en satisfaisant à la fois et le sentiment religieux et le besoin d'indépendance.

Une troisième cause enfin qui pousse les esprits

au mysticisme, et dont on peut voir déjà quelques tristes effets, c'est l'influence de la philosophie allemande, ou pour mieux dire du panthéisme allemand. Cette dernière cause est peut-être la plus apparente; mais bien qu'au fond elle soit sans doute la plus faible, à titre d'imitation, on aurait tort de n'en point tenir compte. Déjà dès 1812, une académie de Hollande jeta le premier cri d'alarme, et signala comme l'une des questions qui de nos jours méritaient la plus sérieuse attention, la tendance mystique des doctrines allemandes (1). L'avertissement était plein de justesse et de perspicacité, comme la suite l'a bien prouvé. Pourtant il ne s'agissait alors que de Kant, de Fichte, et de leurs disciples. Le système de Hégel n'avait point paru, et son école n'avait point tiré du panthéisme toutes les conséquences qu'elle en tire aujourd'hui. Mais dès cette époque, Borger pouvait très-légitimement rapprocher le système de l'Identité absolue du mysticisme néoplatonicien: et il comparait à quelques égards, nous lui

(1) Voir l'ouvrage de BORGER, *De mysticismo*, Hagæ comitum, 1820, in-8°. Cette dissertation remporta le prix et elle le mérite par la profondeur et la sagacité des vues. Notre temps comptera sur lui-même peu de travaux aussi remarquables.

en laissons la responsabilité, M. de Schelling à Plotin. Depuis on est allé fort au delà, et la doctrine avouée dans presque toutes les branches de l'école hégélienne, c'est que Dieu n'a pleine conscience de lui que dans l'homme, ou en d'autres termes, que l'âme de l'homme est Dieu. N'est-ce pas la confusion que nous avons signalée plus haut comme le principe fondamental du mysticisme ? Certes je ne voudrais point attribuer une doctrine, à mon avis si fausse, à qui ne la professe point : mais je ne crois point être injuste envers nos voisins, en disant que c'est là le résultat général de la philosophie qui est aujourd'hui la plus puissante chez eux. Ce résultat a beau se cacher sous ces obscurités infinies, où le mysticisme s'est toujours complu, et dont l'imagination germanique s'est abstenue moins que qui que ce soit : il n'en est pas moins réel ; et pour que la similitude fût plus complète, la philosophie nouvelle s'est mise à interpréter symboliquement la religion chrétienne avec toute la liberté que porta l'école d'Alexandrie dans l'explication du Polythéisme. Je crois que l'esprit français est antipathique à ces aberrations métaphysiques : et qu'il saura bien s'en défendre. Mais il est certains es-

prits, qui, tout philosophiques qu'ils se croient, se sont déjà laissé prendre à cette autorité étrangère ; et qui, au lieu d'examiner à la lumière de la raison seule et de la saine philosophie, des doctrines si peu nouvelles et si bizarres, se sont enthousiasmés pour elles. Ces esprits-là vont au mysticisme, bien que pour la plupart ils l'ignorent et qu'ils soient prêts à se défendre sans doute de l'accusation, si elle était portée contre eux.

De ces trois causes, les deux dernières sont extérieures à la philosophie de notre école. Elle sait à la fois ce qu'elle doit penser et de la réaction religieuse qui s'emporte à des menaces contre elle, en attendant peut-être des violences, et de l'influence allemande qui n'entraînera jamais que des conversions assez peu nombreuses. Mais ce dont elle doit se défendre avec plus d'attention, c'est de ses propres entraînements. Ce sont là les plus dangereux, parce qu'ils sont les plus cachés, et partant les plus irrésistibles. La méthode que nous suivons est la seule que nous devions suivre. Socrate, Platon et Descartes sont nos garants. Mais cette méthode a ses écueils, qui ne sont que ses excès ; les Néoplatoniciens y ont péri, malgré les plus nobles efforts, qui peut-être auraient dû

leur éviter le naufrage. Que ce soit à tous un exemple profitable; et que Plotin montre à qui serait tenté de le suivre comment l'on se perd, même par la plus irréprochable logique. Mais aussi que Platon et la réserve de son admirable maître nous instruisent. « Connais-toi toi-même » voilà l'axiôme de la sagesse antique: il est aussi le nôtre. Il ne veut pas dire: confonds-toi avec tes sens, qui ne sont qu'une partie secondaire de toi-même. Il ne veut pas dire davantage: confonds-toi avec ta raison, qui est la partie supérieure de ton être. Il signifie bien moins encore: confonds-toi avec Dieu, créateur et souverain de ta raison et du monde que tes sens te révèlent; enfin il ne signifie pas: essaye de nier ta raison, tes sens et Dieu. Se connaître soi-même, c'est dire à l'homme: « Fais une juste part à tes sens, instruments nécessaires de ta vie, de ta lutte ici-bas, et de tous tes devoirs. Fais une juste part à ta raison, dominatrice de tes sens, ton vrai guide, et sans laquelle ta nature ne se distinguerait plus de celle des animaux qui t'entourent et te servent. Fais une juste part, même au doute, dans ces impénétrables mystères, dont tu es toi-même le plus impénétrable et le plus beau. Fais une large part à Dieu, sans

qui tout le reste ne serait que néant; mais n'oublie aucun des droits que tu tiens de lui. Prétends à lui ressembler, car c'est encore te connaître, et te connaître excellemment; mais ne prétends pas, par une anticipation sacrilége, à t'unir dès ce monde avec lui. Surtout, ne crois pas l'honorer en lui immolant, dans un sacrifice illégitime et insensé, la personne qu'il t'a donnée et qui est pour toi le plus précieux de ses dons et le seul inaliénable. Cultive, développe, agrandis toutes les facultés dont il a bien voulu t'orner, c'est là ta loi; de même que connaître toutes ces facultés, les aimer toutes, les limiter toutes, doit être pour toi la mesure de toute vraie philosophie. »

RAPPORT

A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES,

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR AU PRIX DE PHILOSOPHIE
PROPOSÉ EN 1841 ET A DÉCERNER EN 1844,

SUR

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE ;

PAR

M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Lu dans les séances du 27 avril et du 4 mai 1844.

MESSIEURS,

Dans votre séance publique du 15 mai 1841, vous avez proposé, pour sujet du prix de philosophie à décerner en 1844, l'*Examen critique de l'école d'Alexandrie ;* et vous avez joint, à cette indication générale, le programme suivant destiné à faire connaître aux concurrents ce que vous demandiez plus spécialement à leurs efforts :

PROGRAMME.

1° Faire connaître, par des analyses étendues et approfondies, les principaux monuments de cette école depuis le second siècle de notre ère, où elle commence avec Ammonius Saccas et Plotin, jusqu'au sixième siècle, où elle s'éteint avec l'antiquité philosophique, à la clôture des dernières écoles païennes, par le décret célèbre de 529, sous le consulat de Décius et sous le règne de Justinien ;

2° Insister particulièrement sur Plotin et sur Proclus; Montrer le lien systématique qui rattache l'école d'Alexandrie aux religions antiques, et le rôle qu'elle a joué dans la lutte du paganisme expirant contre la religion nouvelle;

3° Après avoir reconnu les antécédents de la philosophie d'Alexandrie, en suivre la fortune à travers les écoles chrétiennes du Bas-Empire et du moyen âge, et surtout au seizième siècle, dans cette philosophie qu'on peut appeler philosophie de la renaissance;

4° Apprécier la valeur historique et la valeur absolue de la philosophie d'Alexandrie;

5° Déterminer la part d'erreur et la part de vérité qui s'y rencontre, et ce qu'il est possible d'en tirer au profit de la philosophie de notre siècle.

Les mémoires devaient être déposés au secrétariat de l'Institut avant le 1er juin 1843.

C'est uniquement d'après cette mesure tracée par vous-mêmes, que votre section de philosophie a jugé les quatre mémoires qui vous ont été envoyés,

et qu'elle a distribué ses éloges et ses critiques. Après les grands concours que vous avez successivement institués sur la métaphysique et la logique d'Aristote, sur le Cartésianisme et la philosophie allemande, celui-ci présentait encore un intérêt tout particulier et des difficultés toutes spéciales. La philosophie alexandrine s'étend de la fin du second siècle après l'ère chrétienne, jusqu'au milieu du sixième. Elle naît dans Alexandrie devenue, grâce au génie de son fondateur, le centre des lumières et du commerce de l'ancien monde. Elle se forme du concours des éléments les plus divers. La Grèce, d'où les sciences avaient émigré pour un temps, lui fournissait les principaux; l'Orient, qui venait d'enfanter le christianisme, la Kabbale et le Gnosticisme, lui en donna de tout différents et de non moins graves. L'ancienne religion de l'Égypte ne fut pas tout à fait sans influence sur elle, et le génie romain dut aussi la modifier en quelques points.

D'un autre côté, elle est depuis Plotin la seule philosophie que présentent les écoles grecques et païennes, ou plutôt la seule philosophie que porte alors le monde civilisé. Les chrétiens ne doivent en avoir une que beaucoup plus tard, après la longue et pénible éducation du moyen âge. Toutes les sectes de philosophie les plus illustres et les plus puissantes ont disparu : ou plutôt, elles se sont toutes réunies en une seule pour faire face au danger commun. Toutes les doctrines si nombreuses et si fécondes jusqu'aux approches de l'ère chrétienne sont désormais stériles : le scepticisme vient de tenter non point

même un dernier combat : il n'en est plus capable ; mais avec Sextus Empiricus, il a fait en quelque sorte le long inventaire de son ancien arsenal; et à une époque où il ne peut plus se servir de ses armes impuissantes, c'est comme un testament qu'il lègue à la postérité. L'école d'Alexandrie est la seule héritière de tout ce qui a précédé, de même qu'elle représente et unit toutes les tendances du monde païen qui la produit. On sait que d'Alexandrie, où elle prend d'abord naissance, et où elle vient à diverses reprises se retremper, comme à la source qui lui rend quelque chaleur et quelque vie, cette philosophie passe à Rome, dans la personne de Plotin qui n'y résida pas moins de vingt-six ans : puis de Rome, elle passe à Athènes où elle jette encore un vif éclat dans la personne de Proclus, et où elle doit enfin mourir, revenant ainsi expirer au berceau qui dix siècles auparavant avait vu naître la sagesse grecque avec Socrate et Platon. La philosophie alexandrine a régné tour à tour dans les trois villes de l'antiquité qui ont le plus servi les progrès de la civilisation. L'Égypte, l'Italie, la Grèce ont tour à tour partagé ses doctrines et se sont passionnées pour elle.

D'autre part, cette philosophie prend définitivement la forme qui lui est propre vers le milieu du troisième siècle, c'est-à-dire, à ce temps précisément où le christianisme conquiert dans la société antique cette domination qu'il ne perdra plus, et qui tout à l'heure sera manifeste au monde entier par la conversion d'un César. Plotin, le plus grand personnage de la philosophie nouvelle, n'écrivit pas lui-même contre

cette religion qui commençait par détruire toute philosophie. Mais l'un de ses disciples, Porphyre, d'après ses conseils, attaqua par des discussions approfondies et régulières, le christianisme qui, de la faiblesse, en était déjà venu à la menace. L'ouvrage de Porphyre, malheureusement perdu, fut l'un des plus redoutables parmi tous ceux qu'enfanta cette longue polémique : Eusèbe et saint Jérôme le réfutèrent avec emportement. Deux empereurs même, Constantin et Théodose II, rendirent contre lui des édits qui le condamnaient au feu; et depuis ce temps, il n'est pas un historien de l'Église qui n'ait cru devoir le maudire. Les ressentiments ne sont pas même aujourd'hui encore apaisés. Ce ne fut pas certainement l'éclectisme alexandrin, malgré ce qu'on en a dit, qui suscita la longue persécution sous Dioclétien et Galère. Mais ce furent des philosophes de cette école qui préparèrent et soutinrent le dernier effort du paganisme expirant, d'abord en réformant l'ancien culte sous Maximin, et en le rapprochant du culte nouveau, mais surtout en dirigeant la grande tentative de Julien. Le jeune empereur était pénétré des doctrines d'Alexandrie : il écrivit des ouvrages philosophiques, il vécut et mourut entouré de philosophes. Priscus et Maxime reçurent en Perse son dernier soupir, et assistèrent à son agonie, qui était aussi celle de la philosophie et du monde païen. La philosophie d'Alexandrie ne se borna donc pas à des spéculations : elle prit une part directe et considérable aux affaires; elle contribua de toutes ses forces à défendre les croyances et les institutions du passé.

Jamais philosophie autre que celle-là ne se mêla si passionnément aux intérêts du jour : et un exemple à peu près analogue, malgré toutes les différences, ne s'est guère reproduit que parmi nous dans le dix-huitième siècle. Mais la philosophie du dix-huitième siècle a triomphé de la féodalité : celle d'Alexandrie succomba devant le christianisme.

Voilà déjà, Messieurs, bien des titres à l'attention de tous les penseurs : une école qui, durant quatre siècles et plus, a représenté l'esprit païen tout entier, dans ses croyances philosophiques résumé des temps antérieurs, qui l'a représenté et soutenu dans sa lutte contre la religion chrétienne; une telle école offre un immense intérêt historique. Considérée de plus près et en elle-même, elle n'en offre pas un moindre. Les caractères qui la distinguent lui sont tellement propres, et sont si parfaitement tranchés, qu'ils l'isolent de toute autre, bien qu'elle tienne intimement au passé et qu'elle ait exercé une influence puissante encore sur les temps qui ont suivi. Ces caractères peuvent être réduits à deux : 1° l'éclectisme, qui relie cette philosophie aux philosophies précédentes; 2° le mysticisme qui l'en sépare et qui la constitue véritablement. L'éclectisme, c'est-à-dire l'union dans une certaine mesure des systèmes antérieurs, et des deux plus grands, ceux de Platon et d'Aristote, se conçoit fort bien à l'époque où se développe l'école d'Alexandrie. C'est pour toute la philosophie antique une sorte de nécessité. Tous les systèmes ont fait leur temps, tous sont morts; mais tous ont marqué une trace impérissable, tous

ont légué d'utiles et grands souvenirs à la postérité qui les recueille avec piété. Mais le génie grec, si pratique, si réel, si humain, venant aboutir, pour son dernier mot, au mysticisme le plus exalté, s'il est encore le plus scientifique et le plus régulier de tous, c'est là un fait digne du plus sérieux examen; c'est une question des plus délicates et des plus graves de montrer combien l'esprit oriental a dû modifier profondément l'esprit grec pour amener un résultat si peu attendu. Il est bien vrai qu'à cette époque le monde entier est entraîné dans ce mouvement auquel la philosophie d'Alexandrie ne sut pas se soustraire. Le christianisme, malgré son intervention si active et si bienfaisante dans les intérêts sociaux, n'est pas moins mystique que l'alexandrinisme lui-même : il emprunte souvent à son rival des formules, des opinions, loin de lui en donner : et quand les docteurs de l'Église sont éclairés et impartiaux, ils savent rendre justice, comme saint Augustin, aux successeurs de Platon, et reconnaissent même ce qu'ils leur doivent, aussi bien qu'au fondateur de l'Académie.

De plus, le mysticisme alexandrin a été déposé dans des monuments étendus qui sont parvenus jusqu'à nous, et qui offrent à l'érudition et à la sagacité philosophiques la matière des plus importantes et des plus pénibles recherches. Plotin est un homme de génie, malgré les erreurs de son système. Ses ouvrages mis en ordre par son disciple Porphyre sont écrits d'un style obscur si l'on veut, mais plein de grandeur et d'originalité. Ils offrent parfois des beautés

qui égalent celles de Platon. La morale y est aussi élevée, aussi pure qu'elle peut l'être dans le disciple de Socrate, ou dans aucun père de l'Église. On a pu parler de Dieu avec plus de vérité, plus de justesse : personne n'en a parlé avec une vénération plus profonde, avec une conviction plus ardente, avec un sentiment plus sincère et plus réfléchi. Plotin n'est pas seulement l'honneur de la philosophie alexandrine : il est certainement l'un des philosophes qui font le plus d'honneur à l'esprit humain ; sa vie tout entière atteste les admirables vertus de son âme, son désintéressement, sa justice et son amour sans bornes de la vérité. Si Proclus, illustre d'ailleurs comme mathématicien, est moins grand par le génie philosophique et par le caractère, il l'est davantage par la science : et l'on sent déjà dans ses travaux, cette ordonnance régulière, cette méthode rigoureuse qui annoncent et préparent l'esprit moderne.

Et pourtant, Messieurs, Plotin et Proclus sont presque inconnus. Le quinzième siècle, dans son admiration enthousiaste pour l'antiquité renaissante, a bien pu consacrer une longue étude au Platon alexandrin ; Ficin a bien pu traduire et commenter le disciple comme il avait traduit et commenté le maître : mais depuis Ficin, fondateur sous les ordres des Médicis de l'académie platonicienne de Florence, on a presque oublié Plotin : et de nos jours les soins de la philologie se sont bornés à reproduire presque textuellement l'excellent travail fait par le médecin du grand Cosme. Quant à Proclus, que Ficin, encore l'un des premiers, avait fait connaître, il avait été depuis

lors plus négligé, s'il est possible, que son prédécesseur; et c'est l'un de nos collègues, M. Cousin, qui de nos jours s'est fait un honneur de ressusciter cette gloire éteinte, en publiant de nombreux manuscrits enfouis jusque-là dans les bibliothèques.

Il faut ajouter que les historiens de la philosophie, cédant à des motifs très-divers, avaient porté contre la philosophie alexandrine les sentences les plus sévères, et souvent les plus passionnées. Ils ne lui avaient point prêté peut-être toute l'attention qu'elle mérite, et ils l'avaient en quelque sorte condamnée à un oubli que provoquait déjà bien assez la difficulté des doctrines et des monuments qui la conservent. Le premier en date et le plus grave de tous, Brucker, est impitoyable pour les systèmes et pour les personnes. La secte éclectique, comme il l'appelle, et qu'il fait commencer au début du troisième siècle avec Potamon et Ammonius, lui semble une sorte de monstruosité: et dans son indignation un peu aveugle, il ne craint pas de faire remonter ses reproches et ses sarcasmes jusqu'aux pères de l'Eglise, Athénagore, saint Pantène, saint Clément d'Alexandrie qui, *cédant aux piéges du diable,* ont fait de l'éclectisme dans les écoles chrétiennes d'Alexandrie. Aussi, contre son habitude, néglige-t-il d'analyser un à un les livres des philosophes alexandrins. L'obscurité de Plotin le rebute: il traite ses longues et parfois admirables discussions sur Dieu et sur l'âme, de niaiseries métaphysiques: et il se contente de réunir dans une analyse générale, et confuse par conséquent, les principales idées que la secte éclectique tout entière a

développées durant quatre siècles dans les ouvrages les plus nombreux, et parfois les plus opposés. Il ne distingue ni Plotin, ni Proclus, de Porphyre, de Jamblique et des autres : il confond à peu près tout dans une réprobation commune, dans un dédain qui n'épargne personne. Cependant il est un peu moins dur envers Julien, dont il déplore la fin prématurée; et il s'attendrit même sur la mort affreuse de la belle Hypatie, sans chercher le moins du monde à en justifier saint Cyrille. C'est qu'en général Brucker est animé contre l'éclectisme alexandrin des rancunes religieuses les plus vives. Il partage toute la haine de Mosheim contre cette philosophie qui a osé, durant quelque temps, tenir tête au christianisme; qui, suivant lui, a prétendu opposer Apollonius de Tyane et ses faux miracles au Christ et à ses miracles divins, et qui de plus a eu le tort d'infecter l'Église, jusque dans ses plus illustres soutiens, du venin d'opinions audacieuses et coupables. Le peu de bien qu'il trouve dans cette philosophie, il affirme qu'elle le doit tout entier à la religion chrétienne. La morale même des Alexandrins, épurée comme elle l'est, ne leur appartient pas, suivant lui; et il ne veut pas croire, même sur le témoignage de saint Augustin, que la philosophie ait préparé plus d'une fois les cœurs païens au christianisme. Brucker, en un mot, bien qu'il écrive au milieu du dix-huitième siècle, est encore plein de la sainte fureur des chrétiens orthodoxes du quatrième et du cinquième : et il conclut en affirmant que l'éclectisme alexandrin n'a pas moins nui à la philosophie elle-même qu'il n'a nui à la religion.

Le jugement de Tennemann n'est pas au fond plus favorable que celui de Brucker; et voilà pourquoi nous l'en rapprochons. Il est sur le point de mettre tout à fait de côté, dans son grand ouvrage, le mysticisme alexandrin ; et s'il en fait l'histoire, c'est par un scrupule de conscience. Il tient à ne pas laisser de lacune dans sa vaste entreprise; et c'est à ce titre presque seul qu'il y admet les Alexandrins. Il se console de cette nécessité en pensant qu'il n'y a point d'erreur absolue, et que celles du néoplatonisme doivent, comme toutes les autres, contenir quelques parcelles de vérité. Tout en rendant justice à l'élévation de Plotin, et à l'influence qu'il a exercée, suivant lui, jusque sur Spinosa et Leibnitz même, il veut à peine reconnaître un système dans ses œuvres. Il n'y trouve qu'un assemblage de spéculations isolées, de considérations obscures, d'élans de cœur et d'inspirations qui n'ont d'unité et de lien que par la tendance générale et l'esprit qui y domine. Il s'arrête moins sur les autres Alexandrins, sur Proclus même: et son opinion générale est toute contraire à l'alexandrinisme. Il lui reproche de n'avoir fondé son dogmatisme que sur des rêveries et des fictions, d'avoir négligé toutes les sciences réelles, de s'être adonné à la superstition, d'avoir eu ses légendes tout comme l'Église catholique, c'est Tennemann qui le dit, d'avoir perverti l'histoire et ses enseignements par la confusion des idées, et d'avoir abouti au panthéisme et au fatalisme. Tennemann démontre facilement, et avec toute raison, que le christianisme est fort supérieur à la philosophie d'Alexandrie. La

chose n'est certainement pas douteuse : mais il eût été digne d'un esprit comme le sien de distinguer et de signaler hautement les causes invincibles qui conduisaient la philosophie grecque à la mort, et qui appelaient en même temps le christianisme à la vie. La comparaison ici n'est pas très-équitable : et Tennemann, aussi bien que Brucker, aurait pu montrer peut-être plus de pitié et plus de justice envers les vaincus.

Parmi les grands historiens de la philosophie, Tiedemann nous paraît avoir été le plus impartial et le plus vrai ; et voilà pourquoi nous n'en parlons qu'après les deux autres. D'abord, il sent une sorte de joie d'arriver après deux ou trois siècles au moins de stérilité à peu près complète, ou d'erreurs inqualifiables, à ces riantes campagnes, comme il le dit, de l'alexandrinisme, et de passer de l'obscurité à cet éclatant édifice de Plotin. Aussi se donne-t-il la peine d'examiner ce grand édifice avec le soin le plus scrupuleux, et le distingue-t-il profondément, et de ce qui le précède, et de ce qui le suit. Il étudie Plotin dans ses doctrines les plus importantes pour approuver les unes et combattre les autres. Il sait parfaitement y découvrir ce système que Tennemann n'avait pu y voir. S'il blâme sa théodicée, qui est en effet insoutenable, il loue beaucoup diverses parties de sa psychologie, et surtout les preuves que Plotin a données de l'immatérialité de l'âme et de la liberté de l'homme. Tout en réfutant la théorie du premier principe, et de l'un ineffable, tout en repoussant celle de l'émanation, et le panthéisme qui en sort nécessairement,

Tiedemann n'hésite pas à dire que la doctrine de Plotin a rendu de grands services à la philosophie par sa direction toute rationnelle, et il la défend contre les attaques exagérées dont elle a été souvent l'objet. Il ne se dissimule pas l'obscurité dont s'enveloppe souvent la pensée de Plotin : mais il brave courageusement cet obstacle, parce qu'il sait bien que ses peines ne resteront pas sans récompense. Il a séparé avec soin Plotin de tous les autres Alexandrins, qu'il traite avec beaucoup moins d'admiration. Jamblique ne lui paraît qu'un charlatan, et il reproche vivement à Proclus les concessions fort peu philosophiques qu'il a faites à la superstition populaire. Il rattache à l'école d'Alexandrie, et peut-être sur des motifs plus apparents que réels, quelques grands personnages, saint Augustin entre autres, et Boëce : et en se résumant, il remarque, à la gloire du néoplatonisme, que de Carnéade à la ruine des écoles d'Athènes, en sept siècles, il n'y a qu'un système nouveau, celui des Alexandrins.

Nous ne voulons pas pousser plus loin cette revue des travaux dont l'école d'Alexandrie a été l'objet, mais nous pouvons dire qu'il n'en est pas un seul qui puisse complétement satisfaire ni les historiens, ni surtout les philosophes.

Si après les juges spéciaux et compétents, on interroge les juges vulgaires, la réponse sera moins favorable encore. Dans l'opinion commune, les philosophes d'Alexandrie sont tout au moins des rêveurs dont les spéculations parfaitement vaines et inintelligibles attestent la décrépitude de l'esprit païen.

Vous le voyez donc, Messieurs, rien ne manquait au sujet que vous aviez choisi, ni la grandeur des choses, ni celle des hommes, ni la nouveauté même. L'école d'Alexandrie nous a laissé, plus heureuse que tant d'écoles antiques, des monuments nombreux et du plus haut prix : ces monuments peu connus ont été généralement mal appréciés par les historiens les plus habiles. Vous avez donc bien fait d'appeler des recherches consciencieuses et de plus amples lumières sur une question si grave et si obscure. L'histoire de la philosophie et celle de l'esprit humain ne pouvaient que gagner à la révision plus impartiale et plus savante d'un procès qui, comme on l'a dit de bien d'autres, a été jugé, mais n'a pas été instruit. Nous avons la ferme confiance que le concours ouvert par l'Académie apportera dans la discussion des pièces nouvelles, des éléments plus étudiés et plus décisifs : et l'examen auquel nous allons nous livrer prouvera, nous en sommes sûrs, que cette fois encore les concurrents ne sont pas restés audessous de leur tâche.

Les mémoires envoyés à l'Académie sont des œuvres estimables à divers degrés et à divers titres. Deux sont du plus grand mérite, l'un sous le rapport de l'histoire, l'autre surtout sous le rapport de la philosophie. Un seul est peu digne de figurer dans cette lutte sérieuse et difficile. Nous les jugerons successivement tous les quatre, en suivant l'ordre même de leur valeur, et en commençant par le plus faible.

N° 3.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.
VIRG., *Georgiq.*

Ce mémoire, ou mieux cette esquisse, se compose de 85 pages in-4°, et bien qu'il porte pour titre : *Examen critique de l'école d'Alexandrie*, ce sont plutôt des considérations très-générales et très-vagues sur l'histoire entière de la philosophie. Les Alexandrins n'y paraissent que dans une mesure très-étroite : leur métaphysique s'y montre à peine avec les traits les plus saillants qui la distinguent. Rien de l'histoire : aucune étude directe des monuments, aucune citation des sources, rien en un mot d'un travail approfondi. La forme même qu'a prise l'auteur n'est pas très-sérieuse ; c'est une sorte de récit épistolaire où il raconte à l'un de ses amis les conversations qu'il a eues avec son frère sur quelques points de philosophie ; il adopte parfois la forme du dialogue, et il entre dans des détails destinés à rendre son récit plus dramatique. Nous ne blâmons pas en lui-même un cadre de ce genre : d'illustres exemples ont montré tout le parti qu'il est possible d'en tirer ; mais il faut toujours que la gravité du fond rachète la légèreté de la forme, et ici, tout en reconnaissant la justesse des idées principales, nous n'avons rien trouvé qui attestât une notion suffisante de la question. Ce petit travail est divisé en cinq parties, dont la première contient un

résumé très-rapide, quoique assez exact, de la philosophie depuis Socrate jusqu'à l'école d'Alexandrie, en la considérant surtout au point de vue de la morale. La seconde, d'un caractère moins net, a pour but de montrer l'état de la société et des mœurs païennes à l'époque où l'école d'Alexandrie commença l'éclectisme destiné à unir les systèmes qui l'avaient précédée. Dans la troisième partie, l'auteur a essayé de donner une analyse du système de Plotin, elle est tout à fait incomplète : il a dit quelques mots de Porphyre et de Jamblique : il a omis ici Proclus tout entier, pour n'en parler que plus tard, et le faire contemporain du décret de Justinien qui ferma les écoles d'Athènes. En traçant en deux ou trois pages la lutte du christianisme et de la religion expirante, il a montré assez d'impartialité envers les Alexandrins. Mais il accuse Julien d'avoir voulu faire mettre secrètement à mort Athanase. Pour soutenir une aussi grave accusation, il fallait indiquer l'autorité à laquelle on l'empruntait, et nous regrettons qu'une insinuation de cette portée se soit glissée sous la plume toute bienveillante, et parfois même assez gracieuse, qui a tracé ce léger tableau. La quatrième partie traite de la destruction des écoles grecques, de la dispersion des professeurs, et de l'influence de la philosophie alexandrine jusqu'à Descartes. Enfin le cinquième renferme quelques aperçus très-sommaires sur la marche de la philosophie depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours. L'auteur a presque complétement perdu de vue son sujet spécial ; et l'école d'Alexandrie a disparu, bien qu'il fût possible

d'en retrouver quelques traces jusque dans des penseurs contemporains.

L'auteur évidemment n'a point consulté directement les textes grecs : et les mots fort rares qu'il cite sous leur forme grecque offrent presque tous des fautes inexcusables.

Si nous nous sommes arrêtés assez longuement sur ce travail, tout imparfait qu'il est, c'est qu'il nous a paru inspiré par les intentions les plus honnêtes, si ce n'est les plus éclairées. L'auteur est un ami sincère de la philosophie : mais il ne la cultive que dans ses loisirs, dit-il, et pour éviter les ennuis du désœuvrement, autant que pour y chercher des enseignements utiles. Ce n'est pas assez faire pour elle, la science exige plus de dévouement, et l'on ne doit pas s'étonner qu'un terrain cultivé avec si peu de soin produise des fruits si peu mûrs.

L'auteur ne sait point assez ni quelles sont les conditions sérieuses que doivent remplir les concurrents pour se présenter devant vous, ni ce qu'est aujourd'hui, dans l'école contemporaine, la discipline rigoureuse à laquelle la science a su se soumettre : nous l'engageons à juger, par les prix que vous avez déjà couronnés et qui ont été publiés, des efforts par lesquels on les gagne, et d'en essayer de non moins grands s'il veut faire avancer la science qui paraît lui être si chère.

N° 1.

Η σοφία μὲν ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει.
PLOTIN, *Ennead.*, 1, liv. 2, ch. 6.

Ce second mémoire offre un tout autre caractère que le précédent. Par l'étendue qu'il a, par les recherches et les études qu'il suppose, il est tout à fait digne d'entrer dans votre concours, s'il ne mérite pas d'en gagner la couronne. Toutes les parties de votre programme y ont été traitées sans en excepter aucune : toutes les questions posées par vous ont été discutées, avec des développements assez longs, puisque ce mémoire n'a pas moins de 350 pages in-4°. Il présente trois défauts assez graves qui peuvent se réduire à un seul : connaissance imparfaite 1° des sources, 2° de l'histoire, 3° des questions philosophiques impliquées dans l'alexandrinisme ou soulevées par lui. Sa qualité dominante est une régularité fort louable : tout est classé, indiqué, mais sans étude suffisamment profonde.

Une introduction de 80 pages touche successivement aux points suivants, après une indication sommaire des divisions mêmes de ce travail : les antécédents du néoplatonisme, ses caractères, son origine, ses rapports avec les philosophies antérieures, une classification de ses principaux systèmes, et enfin une appréciation d'Ammonius Saccas, dont le nom figu-

rait dans votre programme, et qui mérite en effet l'examen le plus attentif.

L'auteur tout d'abord a caractérisé le néoplatonisme d'une manière exacte, mais incomplète, en ne parlant que de son rôle dans la lutte de l'esprit païen contre la religion nouvelle. Le néoplatonisme ne lui paraît qu'une résurrection malheureuse du passé, et pour nous servir de ses expressions : « C'est « un vieillard attaché aux coutumes de sa jeunesse, « et essayant vainement de les défendre au milieu « d'une génération qui n'en sent ni le besoin ni l'u« tilité, et qui respire déjà une autre vie. » Le néoplatonisme, comme son histoire l'atteste d'une façon irrécusable, a fait tout autre chose que de raviver des croyances devenues impuissantes. Aux idées de Platon, il est venu ajouter des idées entièrement originales, inconnues jusque-là de la Grèce, et qui répondaient certainement aux besoins du temps, sans les satisfaire aussi bien que le christianisme. Il ne faut pas non plus se borner à rechercher ce que les Alexandrins ont fait pour la société : il faut voir surtout ce qu'ils ont fait pour la philosophie, dont les intérêts sont distincts, si ce n'est séparés : et leur rôle social est moins important, bien qu'il le soit beaucoup, que leur rôle métaphysique.

Pour se rendre compte des antécédents immédiats du néoplatonisme, l'auteur remonte d'abord aux tentatives de quelques écrivains juifs, Aristobule, Aristée et Philon, qui cherchèrent à concilier les croyances orientales avec la philosophie grecque. Ce point de vue est vrai ; mais il fallait le développer bien davan-

tage. On ne sait que fort peu de chose d'Aristobule et d'Aristée; mais les œuvres de Philon nous restent : elles sont nombreuses et dignes du plus grave intérêt. Sur une foule de points de la plus haute importance, Philon annonce et prépare les Alexandrins. De plus, il n'est point inspiré par le christianisme, comme on l'a pu dire de quelques-uns d'entre eux, puisqu'il est né plusieurs années avant la venue même du Christ. Il est fort savant : il sait la philosophie grecque, et celle de Platon en particulier, aussi bien que la religion de son pays. Ses doctrines, qui ont tant de rapports avec celles qui suivirent, sont le résultat parfaitement original des relations qui s'établissaient dès lors entre l'esprit grec et l'esprit oriental. A ce titre, Philon est l'écrivain de cette époque qui appelait le plus impérieusement les études des concurrents. Bouterweck a pu, avec l'assentiment de Tennemann, le nommer le premier néoplatonicien d'Alexandrie. Si l'auteur du mémoire n° 1 a été beaucoup trop court sur Philon, ses recherches sur Plutarque, sur Apollonius de Tyane, sur le Gnosticisme et sur Numénius même, qu'il nomme cependant le véritable précurseur du néoplatonisme, et qui passe pour avoir inspiré Plotin, sont défectueuses à un titre pareil. Ce n'est pas non plus être juste envers les Alexandrins que de chercher à prouver, par la comparaison des doctrines antérieures, « qu'ils n'ont rien fait de nouveau, et que leur principal mérite fut de réunir en un tout assez bien lié (p. 20) les éléments divers répandus ou seulement indiqués par ceux qui s'occupèrent avant eux de philosophie. » Il n'est pas

plus juste de prétendre qu'ils transformèrent la philosophie en théologie, et que les philosophes prirent de plus en plus le caractère de prêtres.

Il est bien vrai que la théodicée est surtout ce qui préoccupe les penseurs d'Alexandrie. Ce sont des idées de cet ordre qui agitent alors le monde, et qui vont tout à l'heure le renouveler. Ce sont elles qui entretiennent encore quelque vie dans le monde païen, de même que ce sont elles qui font toute la vie du christianisme. Il est bon sans doute de blâmer le mysticisme et ses excès; mais c'est exagérer beaucoup que de croire que les Alexandrins n'ont vu dans la philosophie « qu'un développement plus ou moins bien fait des doctrines religieuses ». Sans nier leurs erreurs, il faut reconnaître qu'ils ont été parfaitement indépendants. Par la force des choses, leur rationalisme inclina vers le mysticisme, et les esprits médiocres se précipitèrent sur cette pente dangereuse, où les poussaient les exemples mêmes de leurs ennemis. Mais Plotin, pour lequel, il est vrai, l'auteur semble admettre une exception, tout en faisant de questions de théologie l'occupation unique et ardente de sa vie, n'a jamais abdiqué son caractère de philosophe. On est plus fondé à reprocher aux Alexandrins leur panthéisme; mais il ne convient pas de faire remonter cette doctrine et celle de l'émanation jusqu'à Platon (p. 25). C'est aller trop loin évidemment que de soutenir qu'elle est implicitement contenue dans son système : et l'auteur aurait bien dû, pour prouver cette assertion, citer les passages originaux sur lesquels il prétend l'appuyer. On peut,

avec plus de raison rapprocher le panthéisme alexandrin de celui de Philon, des Gnostiques, et même de Numénius ; mais, encore une fois, ce n'est point assez accorder à l'alexandrinisme, que d'en faire uniquement l'heureux héritier des opinions du passé. L'alexandrinisme a son originalité propre, malgré toutes ses ressemblances avec les opinions antérieures ou contemporaines.

Dans le chapitre suivant (ch. 4 de l'Introduction), l'auteur se demande quelle est la véritable origine du néoplatonisme, et nous devons regretter ici qu'il n'ait pas exposé plus précisément sa pensée. Il vient de rechercher tout à l'heure les antécédents du néoplatonisme. Quelle différence doit-on établir entre l'origine et les antécédents ? Les deux idées sont fort voisines, et il eût été bon de distinguer avec soin la nuance qu'on veut mettre entre elles. Toutefois, nous pouvons accepter ce nouveau chapitre comme un complément de l'autre, et nous devons ajouter que ce complément est assez heureux, du moins à quelques égards. L'auteur s'efforce de montrer que le néoplatonisme n'est pas né, comme l'a dit Mosheim (p. 30) déjà réfuté par Meiners, de la lutte qu'Ammonius Saccas, devenu apostat, avait voulu engager contre le christianisme méprisé par lui. L'auteur examine ensuite quelle a été l'influence de l'Orient en général sur le néoplatonisme, et en particulier l'influence de l'Inde, de la Chaldée, de la Phénicie et de l'Égypte ; et il conclut que l'hypothèse qui assigne une origine orientale au néoplatonisme (p. 42) « est purement gratuite et ne repose sur au-

cun fait. » Cependant il reste à expliquer ce caractère, tout nouveau pour la philosophie grecque, qu'a revêtu le néoplatonisme. Ce caractère, d'où vient-il? Uniquement de l'esprit du temps. C'est trop dire; et tout en reconnaissant que la philosophie sort toujours et partout de cette source commune, il aurait fallu remarquer combien les relations de toute sorte établies avec l'Orient avaient modifié dès lors l'esprit des Grecs, et les avaient portés au mysticisme dont la philosophie d'Alexandrie fut l'expression la plus haute et la plus complète. Ce sont là, du reste, des vues que l'auteur lui-même a indiquées; mais il ne s'est pas aperçu qu'en isolant autant qu'il le faisait le néoplatonisme de toute influence étrangère, il plaidait, par cela même, pour sa parfaite originalité qu'un peu auparavant il avait contestée. C'est une contradiction qui n'enlève rien d'ailleurs à la justesse des détails, et à la force de l'argumentation, qui nous a paru plus remarquable ici que dans tout ce qui précède. Une observation ingénieuse et qui ne doit pas nous échapper, c'est qu'en effet de tous les philosophes de l'école alexandrine, presque aucun n'est Grec (p. 53) : ils sont tous de l'Égypte et de l'Asie.

Mais si la philosophie d'Alexandrie est exclusivement grecque, il importe de savoir ce qu'elle a emprunté aux philosophies de la Grèce. C'était un point très-grave que signalait votre programme, Messieurs, et que signale aussi déjà le nom même de néoplatonisme. Ici se montre, dans le mémoire que nous examinons, cette insuffisance que nous avons annoncée

plus haut. L'auteur rattache bien les Alexandrins à Platon leur maître : il signale bien d'une manière générale les développements exagérés et faux que son système a reçus, surtout en ce qui concerne la théorie des idées : mais ces détails sont excessivement restreints ; la discussion est tout à fait incomplète. A côté de Platon, c'est à peine si Pythagore et Aristote sont nommés. C'est, de plus, faire un assez étrange rapprochement, que de trouver entre les Alexandrins et Platon des liens analogues à ceux qui rattachent les Luthériens et les Calvinistes aux deux grands réformateurs du seizième siècle. Si les protestants ont regardé Luther et Calvin comme les interprètes les plus fidèles de l'Écriture, il n'est pas exact de dire que les Alexandrins ont regardé Platon et Pythagore comme les interprètes les plus fidèles de la sagesse antique. L'analogie n'est qu'apparente ; et si elle a quelque vraisemblance pour Proclus, elle est parfaitement fausse pour Plotin, qui n'admirait certainement dans Platon que la sagesse de Platon lui-même. L'auteur ne veut pas non plus que les Alexandrins soient appelés éclectiques : pour lui ce sont uniquement des disciples de Platon. Il indique d'ailleurs avec justesse les conditions du véritable éclectisme, et il prouve sans peine que le procédé de Cicéron en est fort différent. Par comparaison il rend hommage aux Alexandrins qui ont su du moins coordonner sous un principe supérieur « les opinions des « philosophes anciens, qui avaient avec ce principe « quelque point de contact, et qui ne firent pas un « mélange bizarre et illogique de doctrines diverses

« et sans liaison » (p. 70). Il fallait aller plus loin pour être conséquent : il fallait reconnaître dans la méthode des Alexandrins un réel éclectisme, qui n'a point encore de lui-même cette conscience entière qu'il aura plus tard au dix-huitième siècle avec Leibnitz, et qu'il a de notre temps, mais qui ne s'ignore point cependant tout à fait, et qui est certainement dans la bonne voie, malgré toutes ses erreurs.

Il ne reste plus de l'introduction dont nous venons de parcourir les principales divisions que deux chapitres, l'un où les diverses écoles du néoplatonisme sont classées, l'autre qui traite d'Ammonius Saccas. La classification des écoles néoplatoniciennes est empruntée à M. de Gérando, qui en reconnaît trois: la première, celle de Rome, représentée par Plotin, et qui n'est que la systématisation des doctrines antérieures; la seconde qui, dans la personne de Jamblique, fait descendre la philosophie aux pratiques de la théurgie, et à toutes les superstitions les plus vulgaires, et qui a son siége surtout en Égypte; la troisième enfin qui, avec Proclus et dans Athènes, abandonne toute action sociale, et se restreint aux discussions de l'école, à l'érudition, au commentaire. Nous ne croyons pas cette division fort exacte. Jamblique et ses imitateurs ne peuvent former une école à part. Leurs erreurs sont toutes personnelles, et ne constituent pas une école ni un système. Une division plus simple et plus vraie ne reconnaît dans l'alexandrinisme que deux écoles, celle de Rome avec Plotin, celle d'Athènes avec Proclus. Il eût été bon d'indiquer, à quelque division d'ailleurs qu'on s'ar-

rêtât, les rapports de ces diverses écoles qui se succèdent et qui s'engendrent. Nous n'avons rien trouvé sur ce point intéressant dans le mémoire n° 1. Jamblique tient à Plotin dans une certaine mesure; Proclus y tient aussi. Par quels liens? c'est ce qu'il fallait dire.

Quant au chapitre sur Ammonius Saccas, ici encore nous reprocherons à l'auteur d'avoir été beaucoup trop bref, et de n'avoir presque rien dit du rôle si important qu'Ammonius joua dans la philosophie nouvelle. C'est lui que dans votre programme vous signaliez comme le fondateur de l'alexandrinisme : c'est lui qui fut le maître de Plotin. L'antiquité ne nous a conservé à son égard que quelques renseignements : mais c'était une raison de plus pour réunir ces informations fugitives, et pour tâcher de les féconder par un examen long et sagace. L'auteur n'a traité qu'un seul point qui a beaucoup plus de gravité qu'il ne semble le croire : c'est la religion d'Ammonius Saccas, revendiqué par les chrétiens, avec tout autant d'ardeur que par les païens eux-mêmes. Porphyre, cité par Eusèbe (Hist. Eul., liv. 6, ch. 19), soutient qu'Ammonius abandonna le christianisme pour la philosophie. Eusèbe contredit Porphyre et affirme qu'Ammonius resta chrétien. Brucker s'est prononcé pour le témoignage du philosophe alexandrin. Tennemann (tom. 7, p. 24) a laissé la question indécise, et l'a déclarée insoluble : c'est le parti qu'a pris aussi l'auteur du mémoire, et, comme Tennemann encore, il a dédaigné et cette question et une recherche approfondie de l'action philosophique de celui qu'elle concerne.

Nous nous sommes étendu, Messieurs, sur cette introduction, qui n'est pas d'ailleurs sans mérite, comme vous l'avez pu voir, parce qu'elle donne une idée assez entière de la méthode et du talent de l'auteur : ses mérites et ses défauts s'y montrent déjà d'une manière évidente ; et nous les retrouverons absolument les mêmes jusqu'à la fin de son travail. C'est un esprit très-sérieux et en général fort juste. Ce qui lui manque, c'est d'avoir étudié les sources mêmes ; il prend ses autorités de seconde ou troisième main ; et parmi celles auxquelles il se fie, il y en aurait plus d'une de contestable. Il est clair que les vraies autorités ne lui sont pas connues suffisamment ; vous avez pu voir aussi que les vraies questions lui échappent, et qu'il ne sait pas donner à chacune d'elles l'importance qu'elle comporte. C'est pourtant un travail plein de conscience ; mais l'auteur n'a pas assez bien vu les conditions indispensables pour le rendre vraiment fructueux.

Après l'introduction, le reste du mémoire se compose de quatre parties qui répondent par ordre et très-régulièrement aux conditions de votre programme. La première expose la philosophie néoplatonicienne suivant la triple division que l'auteur y a établie : la seconde traite de la lutte du néoplatonisme et du christianisme : la troisième de l'histoire du néoplatonisme : la dernière enfin renferme une appréciation de cette philosophie.

L'auteur rattache à l'école de Rome trois philosophes seulement : Plotin, qui la fonde, et ses deux disciples Amélius et Porphyre. L'analyse la plus dé-

taillée a été naturellement consacrée au premier ; et elle ne contient pas moins de 79 pages. La biographie de Plotin a été empruntée tout entière à son disciple Porphyre : c'était là en effet qu'il fallait la puiser : mais il eût été convenable, tout en l'acceptant, de la compléter et de l'éclaircir par des réflexions et des critiques dont le mémoire est trop sobre. Le caractère de Plotin a quelque chose de très-singulier, si nous nous en rapportons à son élève. Il est à la fois plein de grandeur et de bizarrerie. Brucker n'a pas hésité, d'après les étranges détails que donne Porphyre, d'attribuer les erreurs de Plotin à la seule influence de son tempérament mélancolique ; et l'excellent historien de la philosophie explique les aberrations qu'il blâme par des causes toutes physiques. Ces causes ont certainement une grande importance ; Brucker les a exagérées : mais il ne fallait pas, par un excès contraire, les passer sous silence : et la personnalité de Plotin avec ses imperfections et ses incontestables mérites, était bien digne d'arrêter un instant les regards d'un philosophe. Si nous blâmons cette lacune, nous ne pourrons pas davantage approuver le jugement porté sur le style de Plotin. Ce jugement nous semble de tout point inexact. Il ne faut pas dire que « Plotin n'était pas assez maître de la langue grecque « pour écrire d'une manière remarquable » (p. 84). Le style de Plotin n'est pas irréprochable, on doit en convenir : c'est à Alexandrie qu'il a été élevé, c'est à Rome qu'il écrit : mais ce style a été assez souple pour rendre dans toute sa délicatesse et dans toute sa profondeur la pensé de l'écrivain. Quelques expressions

bizarres, peu correctes même, qu'on y peut signaler, tiennent en partie au pays et à l'époque où Plotin écrit : elles tiennent plus encore à sa méthode habituelle, dont Porphyre nous a donné le secret et que rappelle l'auteur du mémoire. Ce style cependant, tel qu'il est, a l'énergie et la concision les plus rares : la pensée de Plotin est très-abondante, parfois même elle l'est à l'excès : mais l'expression en est toujours ferme, et c'est sa force qui le plus souvent fait son obscurité. Plotin réunit quelque chose de la manière d'Aristote à celle de Platon, malgré toutes les différences qui les séparent. Nous louons le soin qu'a eu l'auteur du n° 1 d'analyser les Ennéades, dans l'ordre même où Porphyre les a placées, et de ne s'être pas borné à une exposition plus ou moins arbitraire des doctrines de Plotin. Sans doute il ne faudrait pas attacher à l'ordre des Ennéades telles qu'elles sont venues jusqu'à nous, une importance exclusive : mais ce serait un tort non moins grave de le négliger. Porphyre avait vécu de longues années dans l'intimité du maître ; et puisque Plotin n'a pas lui-même réuni ses pensées en un tout systématique et parfaitement suivi, c'est à un disciple aussi éclairé que nous devons nous en fier pour suppléer à son silence. Nous croyons donc qu'il y aurait eu quelque avantage pour les concurrents à suivre d'abord pas à pas les pensées de Plotin avec les Ennéades, et à les reprendre ensuite suivant un ordre plus philosophique déterminé par eux seuls ; c'étaient là, ce nous semble, les deux conditions d'une exposition complète. Elles se trouvent toutes deux dans le mémoire que nous exami-

nons : mais la première y a été remplie avec une concision qui va jusqu'à la sécheresse et réduit cette analyse à une table des matières.

Nous insistons sur ce point parce qu'aucun des autres concurrents n'a tenté cette méthode, qui avait pourtant le grand avantage de conserver à la pensée de Plotin le caractère qui lui est propre. L'auteur du mémoire n° 1 a du moins entrevu le parti qu'on pourrait en tirer, bien qu'il n'ait pas su lui-même la féconder suffisamment.

L'analyse spéciale des œuvres de Plotin se compose de six parties où l'auteur traite successivement de l'idée de la philosophie suivant Plotin, des premiers principes des choses, de la création, de l'homme, de nos différents moyens de connaître, et de la morale. Ces divisions peuvent être admises : mais elles n'ont pas reçu dans ce mémoire tous les développements qu'elles exigent.

L'auteur, pour faire comprendre l'idée que Plotin se faisait de la philosophie, s'attache surtout à le comparer à Platon. Il essaye de prouver que si Platon a été tout rationnel, Plotin a été complétement mystique, et que de là vient toute la différence de leurs deux philosophies. Cette distinction entre les deux philosophes est vraie : mais il fallait la mettre dans une pleine lumière et la justifier en la développant. Les passages où Plotin parle de l'objet de la philosophie sont fort nombreux dans ses œuvres, il fallait les citer. Ceux de Platon le sont tout autant : il fallait les rapprocher des passages analogues, et ne pas se borner à des généralités qui sans doute ne sont pas

fausses, mais qui sont beaucoup trop vagues. Il ne fallait pas non plus présenter Plotin comme une sorte de réformateur moral. Ce ne sont pas les vices de son temps, la corruption des mœurs, qui ont inspiré sa philosophie toute pure qu'elle est : il n'a pas eu pour but de corriger ses contemporains. C'est l'apprécier faussement que de lui prêter des intentions que rien ne révèle ; et comme Plotin a en effet exercé fort peu d'influence morale, l'auteur en conclut « que la par- « tie morale dans son système est d'une faiblesse « extrême (p. 90), comparée à ce qu'elle est dans « Platon et dans Aristote. » Ce jugement est plus que sévère, et nous y reviendrons plus loin (voir plus bas p. 35 et 49). En attendant, il nous suffira de dire qu'il n'est pas juste de condamner un écrivain sur ce qu'il n'a pas voulu faire. Plotin n'a pas prétendu faire de la morale : il n'a prétendu faire que de la métaphysique. C'était sur cette mesure qu'il fallait le juger.

Ainsi donc, sur cette question de l'idée de la philosophie selon Plotin, le mémoire n° 1 nous a paru très-incomplet. La méthode est dans tout système un point très-important : dans l'alexandrinisme, elle est certainement le point capital. L'intuition, l'extase, telles que les Alexandrins les ont comprises et pratiquées, sont des faits du dernier intérêt dans l'histoire de la philosophie et de l'esprit humain.

L'auteur en dit bien quelques mots dans la section suivante, en parlant des premiers principes des choses : mais il s'y arrête fort peu (p. 100) et n'approfondit pas ce grave sujet. Les premiers principes des

choses, sont l'un, l'intelligence, et l'âme universelle : c'est ce qu'on appelle la trinité alexandrine. Le mémoire ne l'attribue pas à Plotin lui-même : et il la fait remonter à Philon, Plutarque, Numénius et Ammonius Saccas. Ceci est encore peu exact. Sans doute Philon a une trinité, mais ce n'est pas celle de Plotin : et l'on ne peut pas dire que le philosophe alexandrin n'a fait que suivre une idée reçue (p. 97). Ici encore il fallait étudier de plus près les sources, rapprocher les doctrines pareilles, et montrer leurs différences aussi bien que leurs rapports. La trinité de Plotin se compose bien des trois hypostases indiquées : mais les relations de ces termes entre eux, les raisons en vertu desquelles ils émanent, le second du premier, le troisième du second, voilà ce qu'il fallait examiner avec le soin le plus attentif; et c'était à Plotin longuement médité qu'il fallait demander tous les éclaircissements de cette profonde et obscure théorie. Le mémoire n° 1 ne l'a pas fait à beaucoup près comme on était en droit de l'attendre; quelques citations des Ennéades, en petit nombre, ne suffisent pas : et c'était surtout sur ce grand problème qu'il fallait concentrer les plus sagaces et les plus vigoureux efforts. C'est le cœur même de l'alexandrinisme.

La question si difficile de la création n'a pas été traitée plus à fond. L'auteur même a mêlé sous le mot de création deux idées fort distinctes qui étaient à séparer soigneusement. La création, c'est d'abord cet acte par lequel le monde est sorti du premier principe : là sont tous les mystères et tous les abîmes que la pensée humaine a de tout temps cherché

à sonder, et qu'elle a éclaircis et comblés, comme elle l'a pu, par des religions et des philosophies de toute sorte. Puis le mot de création signifie encore l'ensemble des choses créées, des êtres réels ; et en ce sens, il est aussi clair qu'il est impénétrable dans le premier. Sur l'un et sur l'autre point, le mémoire n° 1 ne peut nous satisfaire : il est superficiel, s'il n'est inexact; et les citations qui manquaient dans la section précédente manquent encore dans celle-ci, et n'y font pas moins défaut. La question du mal y est abordée, bien que ce n'en soit peut-être pas ici la place, mais elle n'y a point reçu l'étendue nécessaire. La question de l'origine du mal est assez importante : Plotin y est revenu assez souvent et assez explicitement, pour qu'on pût la traiter à part et justifier un optimisme qui a de longtemps devancé celui de Leibnitz, et qui se trouvait en si flagrante contradiction avec les doctrines chrétiennes.

La section suivante traite de l'homme : c'est du moins le titre qu'elle porte dans le mémoire : mais en réalité, c'est un résumé de la psychologie de Plotin. L'auteur a beaucoup insisté sur la différence de l'intelligence et de l'âme, de νοῦς et de ψυχή : et il demande à Marsile Ficin des lumières (p. 118) qu'il fallait demander uniquement aux textes eux-mêmes. De plus, c'était en traitant des premiers principes qu'il fallait distinguer entre ces deux hypostases : ici c'était à la psychologie de l'homme toute seule qu'il convenait de s'attacher, à l'homme tout entier, tel que l'a conçu Plotin.

L'auteur a essayé d'entrer dans quelques-uns des détails de cette psychologie : il a parcouru successi-

vement parmi nos différents moyens de connaître, la sensation, la mémoire, l'imagination et l'intuition. Sur cette dernière faculté, qui tient une si grande place dans le système des Alexandrins, et qui lui donne son caractère propre, la discussion la plus étendue, la plus minutieuse même, était non-seulement permise mais nécessaire. Quelques lignes ont suffi à l'auteur du mémoire. Il a bien rendu justice à cette observation exacte et vraie qui voit surtout dans l'âme l'activité dont elle est douée, et qui explique par cette activité seule le mécanisme de toutes nos facultés. Mais il fallait pénétrer plus avant. D'où peut venir cette contradiction énorme d'une doctrine qui, partie d'un tel principe, aboutit pourtant à l'intuition, à l'extase, c'est-à-dire, à l'immobilité et comme à la mort de l'esprit en nous ? D'où vient cette autre contradiction non moins énorme qui, faisant de l'activité l'attribut essentiel de l'âme humaine, condamne Dieu cependant à un repos absolu et l'abaisse ainsi au-dessous de l'homme lui-même ? C'était une question qu'il fallait se poser, et qu'il fallait résoudre, sans qu'il fût besoin d'ailleurs de se prononcer ici sur la valeur d'une théorie qu'on peut se réserver d'apprécier plus tard. L'auteur se proposait pourtant de compléter en ceci les historiens de la philosophie, qui « la plupart, dit-il, ont cru pouvoir passer sous si-« lence, ce qui dans le système de Plotin se rapporte « à la nature humaine » (p. 118). Il faut rappeler qu'à cet égard la discussion de Tiedemann ne laisse rien à désirer, et que celles de Brucker et de Tennemann ont des dimensions suffisantes. Les lacunes

qu'elles peuvent présenter encore n'ont point été suppléées ici avec bonheur.

Une dernière section relative à Plotin expose les traits principaux de sa morale. L'auteur, comme nous l'avons annoncé, la juge assez durement, et il veut prouver qu'un système mystique et panthéiste ne peut jamais avoir une morale ni bien étendue ni bien profonde. C'est déplacer un peu la question que de la généraliser ainsi. Il s'agit uniquement de savoir au juste ce qu'est la morale dans Plotin. Il est possible qu'un système de morale solide et irréprochable soit une inconséquence, ses principes étant posés : mais cette inconséquence, il l'a commise : sa morale est aussi élevée, aussi pure que celle d'aucun philosophe. Dégager cette morale, la montrer dans toute sa grandeur et sa vérité, voilà ce que les concurrents devaient faire, et ce que celui-ci n'a point fait. Il a reconnu d'ailleurs avec une parfaite justesse que Plotin, en soutenant la liberté dans l'homme, n'avait pas hésité à combattre toutes les théories qui vont à détruire la morale elle-même en niant le libre arbitre. Cette remarque si vraie devait avertir l'auteur; et ce prétendu panthéisme, qui ruine ainsi de fond en comble la doctrine de la fatalité, méritait peut-être, sous le rapport de la morale, plus d'éloges qu'il n'en a reçu ici.

Enfin l'auteur termine son analyse de Plotin par une appréciation très-sommaire de sa théorie du beau. Il a raison de s'excuser de placer en ce lieu une théorie qui appartient à la psychologie plutôt qu'à la morale. Mais le défaut que nous reprochons à cette

partie de son travail, c'est non-seulement de n'être point en place; mais c'est surtout d'être insuffisante et inexacte. Au fond la théorie de Plotin est bien celle de Platon, mais ce n'en est pas une imitation servile comme l'auteur semble le croire. Ce n'en est pas surtout une imitation obscure : il n'y a point dans Plotin de morceau plus brillant et plus achevé (voir 1[re] Ennéade, liv. 6, ch. 5[e]; Enn. liv. 8). A certains égards, le disciple égale le maître, tout grand qu'il est : et le style du philosophe alexandrin a pris ici un éclat que le Phèdre lui-même qu'il imite, ne saurait éclipser.

Après tous ces détails sur le système de Plotin, nous attendions de l'esprit méthodique et régulier de l'auteur un résumé qui en montrât le caractère le plus général et le plus saillant. Ce résumé était d'autant plus indispensable qu'en exposant l'une après l'autre les diverses théories que nous venons de passer en revue, l'auteur n'a pas indiqué les liens qui les rattachent et la pensée commune qui en fait un tout et une doctrine bien suivie. S'il eût pénétré plus avant dans chacun des détails, il eût certainement senti le besoin, en terminant, de les lier tous ensemble, et ce travail complémentaire lui eût été très-facile.

Après Plotin, il s'occupe de ses successeurs; il n'en distingue que deux, Amélius, qui avait beaucoup écrit, mais dont il ne nous est resté aucun ouvrage, et Porphyre, dont nous avons d'assez nombreux travaux, qu'ont augmentés encore les découvertes toutes récentes de M. Mai. Des détails biographiques qui n'ont rien de nouveau, une analyse fort courte de la lettre de Porphyre à Anebon, le prêtre égyptien, voilà

tout ce que nous trouvons ici, bien que l'auteur déclare que cette lettre est un des monuments les plus curieux de la philosophie à cette époque (p. 157).

Tel est, Messieurs, le premier chapitre de la première partie de ce mémoire; et c'en était certainement le plus grave, puisque Plotin est le chef des Alexandrins. Nous n'avons pas trouvé que le mémoire n° 1 nous le fît assez connaître. Il s'est borné à un sommaire fort peu substantiel des idées principales : il est évident qu'il ne les possède pas bien, qu'il ne les a point étudiées ni assez longtemps ni assez directement. La tâche était difficile, nous ne le nions pas : mais nous déclarons qu'elle n'a point été remplie; et nous verrons, par l'exemple d'un autre mémoire, qu'elle pouvait l'être d'une manière beaucoup plus satisfaisante.

Le second chapitre, qui traite de l'école néoplatonicienne à Alexandrie, est beaucoup plus court que le premier, puisqu'il ne se compose que de 35 pages. Il y est surtout question de Jamblique, qui personnifie cette fraction de l'alexandrinisme. L'auteur a beaucoup exagéré la tendance générale des philosophes qu'il y rattache. Jamblique s'est livré, si l'on veut, aux pratiques les plus superstitieuses : et il a cherché à les justifier, si toutefois la Lettre sur les mystères égyptiens est bien de lui, point assez curieux qu'il fallait tâcher d'éclaircir. Mais la théurgie avec toutes ses extravagances, si elle peut être attribuée à Jamblique, n'a point été employée par tous les philosophes que l'auteur groupe autour de lui, bien à tort selon nous, Édésius, Chrysanthe, Priscus,

Maxime, Julien même, etc. Ce chapitre n'est qu'une suite de notices biographiques peu détaillées, et qui sont toutes empruntées, comme l'auteur l'avoue, au travail de M. Cousin sur Eunape. Peu de critique, aucune recherche nouvelle, voilà à quoi se réduit ici le mémoire.

Cette étude sur le néoplatonisme d'Alexandrie nous a paru plus faible encore que celle qui était relative au néoplatonisme de Rome. Les monuments, il est vrai, en sont moins nombreux et moins importants. Il fallait mettre d'autant plus de soin à les étudier et à en montrer la valeur relative. L'histoire politique pouvait tenir aussi une place considérable, et l'auteur du mémoire n'en a point assez profité, bien qu'il ait appelé les penseurs alexandrins de ce temps « des hommes de parti, plutôt que des philosophes. »

L'analyse de l'école d'Athènes nous offrira les mêmes défauts que l'analyse des deux autres écoles: insuffisante pour les faits historiques, elle l'est également pour les doctrines. L'auteur dit à peine quelques mots de la situation de la philosophie à Athènes avant que Proclus n'en devînt le chef le plus illustre. Plutarque le Grand, Syrianus surtout méritaient plus d'attention. Il ne fallait pas non plus omettre entièrement quelques autres Alexandrins, tels que Hiéroclès, Olympiodore, Énée de Gaza, etc. Vous aviez recommandé aux concurrents d'insister particulièrement sur Plotin et sur Proclus; mais vous ne leur aviez pas prescrit de s'occuper seulement d'eux. Quoi qu'il en soit, le caractère général de l'école d'Athènes a été assez bien indiqué. « Avec Julien, dit le mémoire

« que nous citons textuellement, avec Julien finit le « rôle politique du paganisme : ses partisans n'é« taient ni assez puissants ni assez nombreux pour « donner quelque importance à un esprit, qui, en « soi, n'en avait plus aucune. Le néoplatonisme, qui « s'était fait le champion des idées du passé, dut se « retirer de la scène du monde sur laquelle il n'a« vait plus rien à faire, et se dévouer au culte des « souvenirs. Que devint-il après la défaite de la cause « qu'il avait embrassée ? Il se renferma dans l'école, « désespérant d'un monde qui se perdait, selon lui, « et se consolant en parlant d'un passé brillant, mais « éteint sans retour. Peu à peu cependant ses souve« niers devinrent moins vifs, son enthousiasme pour « l'hellénisme, moins ardent, son attachement à « une religion proscrite, moins profond, jusqu'à ce « qu'enfin il passât dans le camp ennemi, sans s'en « apercevoir peut-être, et se fondît dans le chris« tianisme qu'il avait d'abord si violemment com« battu. »

Des considérations générales sur le système de Proclus et l'idée de la philosophie selon lui, un résumé très-succinct de sa théologie, de sa psychologie et de sa morale, voilà ce qui remplit les quatre sections suivantes. Proclus n'a pas été mieux caractérisé que Plotin. L'auteur lui-même a senti que ses recherches n'étaient pas ici tout ce qu'elles devaient être, et pour les fortifier, il s'est appuyé de diverses autorités dont il eût mieux fait de se passer, en recourant directement aux textes. C'est ainsi que sur la question de l'éternité du monde, l'une de celles où

les travaux de Proclus furent le plus étendus, au lieu d'en appeler à Philopon, qui nous a fait connaître les dix-huit arguments du philosophe en les réfutant, l'auteur s'adresse à Buhle. Et voyez l'inconvénient : Buhle n'a cru devoir analyser que six des dix-huit arguments. Le mémoire analyse l'analyse tronquée de Buhle, et il ajoute : « Proclus avançait encore douze « autres preuves, mais, à ce que dit Buhle, elles ne « diffèrent pas essentiellement de celles que nous ve- « nons d'indiquer » (p. 211), et sur un prétexte aussi frivole, l'auteur, qui n'a pu juger par lui-même des six preuves qu'il cite, supprime les douze autres qu'il connaît encore moins.

Ailleurs, et sur des sujets très-graves, il emploie un procédé d'un autre genre que nous ne saurions davantage approuver. En parlant des divisions secondaires que Proclus a faites des trois triades, dans lesquelles il a dissout la trinité de Plotin, l'auteur du mémoire s'excuse de son analyse très-imparfaite, en disant : « Nous ne voulons pas entrer ici dans des « détails qui ne nous semblent devoir fournir aucune « instruction réelle : nous ne suivrons donc pas Pro- « clus dans ces sous-divisions tertiaires » (p. 209). C'est au contraire ici qu'il fallait le suivre : car ces sous-divisions qu'on néglige, sont l'une des parties les plus originales et les plus nouvelles de sa doctrine. Plus loin, nous trouvons (p. 217), sur la question si délicate de l'origine du mal, ces mots : « Proclus ré- « fute encore quelques objections tirées de l'inégale « répartition des biens et des maux : nous les lais- « sons de côté : ce que nous venons de dire suffit pour

« faire connaître son opinion sur la nature et la né-
« cessité du mal. » Or, ce qu'a dit le mémoire sur ce sujet, l'un des plus graves sans contredit, se réduit à une page. L'auteur ne veut pas suivre non plus Proclus « dans toutes ses subtilités sur l'âme (p. 219), « qui ne font guère que reproduire celles de Plo-« tin. » Il ne veut pas même entrer dans de longs détails (p. 225) sur la contemplation, qui tient cependant une si grande place dans le système de Proclus, « parce que, dit-il, cette faculté appartient à « un ordre de faits rares, et qu'il n'est arrivé qu'à « quelques philosophes de cette école, de s'unir par la « contemplation avec le principe premier. » L'auteur certainement ne peut pas avoir les mêmes motifs pour la question de la liberté; et pourtant, il la traite encore comme les précédentes : « Proclus, dit-il, « répond à plusieurs objections contre la liberté « humaine : nous n'entrerons pas dans ces détails. »

Nous retrouvons encore ici le vice de méthode que nous avons déjà signalé à propos de Plotin. La théorie du beau est rattachée à la morale. Mais le mémoire n° 1 s'y arrête fort peu. Si on l'en croit, la morale, la politique, l'esthétique de Proclus ne sont qu'un reflet appâli de la morale, de la politique, de l'esthétique platoniciennes; et l'auteur ajoute, pour la théorie du beau en particulier, « que tout ce qu'on peut ren-« contrer sur ce sujet dans les néoplatoniciens « (p. 238) n'est qu'un souvenir vague et mal conçu « des idées de Platon. » Sans doute Proclus n'a pas fait avancer la science sur ce point; mais il a conservé la tradition, tout en la développant moins bien que

ne l'avait fait Plotin : mais n'était-ce pas beaucoup encore que de la conserver intacte et pure, à une époque où la décadence des arts, jadis si beaux, n'était pas moins irrésistible que celle des croyances païennes?

Il est bon de montrer les rapports de Proclus et à Plotin et à Platon, sans toutefois exagérer ces rapports, et en laissant à chacun d'eux sa physionomie propre : mais il ne fallait pas omettre Aristote, qui n'a guère moins inspiré Proclus que ses deux autres prédécesseurs. L'auteur du mémoire n° 1 a plusieurs fois insisté et avec raison sur les progrès que Proclus, au nom de la logique, avait fait faire à l'exposition des doctrines anciennes. Mais cette logique, à qui la devait-il? ces habitudes de rigueur et de précision, de qui les avait-il empruntées? si ce n'est de son long et fructueux commerce avec les travaux d'Aristote. C'est que l'auteur paraît en général peu connaître, non pas seulement l'*Organon*, mais le système péripatéticien, et son mémoire ne nous a pas offert un seul rapprochement entre la théodicée d'Aristote et celle des Alexandrins. Les points de contact sont nombreux cependant, comme nous le montrera bientôt l'un des deux autres concurrents. En revanche, le mémoire n° 1 essaye de rattacher Proclus à Hermès, à Orphée, à Zoroastre (p. 194). Proclus, sans doute, s'occupe bien quelquefois des opinions prétendues de ces sages ; mais n'est-ce pas aller beaucoup trop loin que de dire que son système « est une « exposition faite du point de vue de son temps et de « son école, de ce qui est contenu dans les écrits

« mystiques attribués », à ces pères supposés de la sagesse antique? Platon, Aristote, Plotin, voilà les vrais inspirateurs de Proclus ; c'est avec eux, et eux seuls pour ainsi dire, qu'il faut comprendre et éclaircir sa doctrine.

Nous n'avons pas été moins surpris de cette assertion du mémoire n° 1 que « la troisième triade de « Proclus ne contient que des *catégories de modalité* « (p. 206), et que Proclus paraît l'avoir senti lui-« même. » Le langage Kantien transporté de toutes pièces et sans la moindre précaution dans l'exposition des idées de Proclus, est une véritable anomalie; et l'auteur aurait dû se défendre de ces préoccupations qui, en mêlant les choses les plus diverses, empêchent de bien juger, même les plus simples. Plus loin nous trouvons aussi l'expression *de philosophie de la nature*, qui n'appartient pas plus que les *catégories de modalité*, à la langue des Alexandrins.

Ici se termine l'analyse de Proclus à laquelle manque un résumé, tout aussi bien qu'à celle de Plotin.

Les successeurs de Proclus ont beaucoup moins d'importance que lui; mais le mémoire n° 1 ne leur en donne point assez : et la fermeture même des écoles d'Athènes l'arrête à peine quelques instants. Une opinion que nous devons réfuter ici, c'est que le néoplatonisme se soit éteint dans le scepticisme avec Damascius (p. 250). Il y a une très-grande différence entre prétendre que nous ne pouvons connaître Dieu à cause de son infinitude même, et douter de Dieu. Plotin, bien plus encore que Proclus, bien

plus encore que Damascius, avait soutenu que l'être fini ne peut connaître l'être infini. Y eut-il jamais un philosophe moins sceptique que Plotin? Damascius ne l'est pas plus que lui : et la philosophie grecque, en expirant, après mille ans, et plus, de puissance et de fécondité, ne succomba pas du moins à ce suicide honteux.

Nous venons, Messieurs, de parcourir assez longuement les deux premières parties de ce mémoire qui comprennent l'introduction et l'analyse des principaux monuments alexandrins. Nous pourrons être plus brefs sur les trois autres.

Votre programme recommandait aux concurrents de « montrer le lien systématique qui rattache l'é-« cole d'Alexandrie aux religions antiques, et le rôle « qu'elle a joué dans la lutte du paganisme expirant « contre la religion nouvelle. » Le mémoire n° 1 a consacré cinquante pages à cette question, que nous avons déjà signalée comme l'une des plus intéressantes que puisse présenter l'histoire de la philosophie. Malheureusement il s'est borné à des généralités sur les liens qui rattachaient l'école néoplatonicienne au paganisme , sur la manière dont elle entendit la religion païenne, sur les causes de l'opposition du néoplatonisme au christianisme, et enfin sur les écrits des Néoplatoniciens contre la nouvelle religion. Les causes qui rattachaient les Néoplatoniciens au paganisme, et en faisaient des ennemis du christianisme, sont tellement évidentes qu'il n'y avait point pour ainsi dire à s'y arrêter. Les Néoplatoniciens étaient païens et ne pouvaient pas être autre

chose. Ils étaient les héritiers et les continuateurs d'un passé glorieux qui avait devancé de dix ou douze siècles la religion qui venait le détruire. Ils ne connaissaient que lui, et ne purent d'abord donner leur attention à une secte obscure s'annonçant avec des prétentions qui parurent ridicules aux uns, indifférentes aux autres, et dont la philosophie ne dut tenir compte que quand ces prétentions vinrent contester sa propre existence. A la louange des Alexandrins, on doit dire qu'ils restèrent fidèles à toutes les traditions du passé, même lorsque les chefs de l'État les eurent désertées, et qu'ils n'abandonnèrent point leurs convictions, même lorsque ces convictions furent devenues périlleuses pour eux. L'auteur du mémoire n° 1 a rendu loyalement justice à leur parfaite sincérité (p. 258), et il a bien montré que les fraudes pieuses et littéraires qui leur furent si souvent reprochées, n'ont pas été pratiquées par eux seuls. Il a rappelé que toutes les sectes à cette époque se permettaient de pareilles licences. Il a cité les Juifs, les Gnostiques, les Chrétiens, etc., qui ne s'en sont pas moins servis que les Alexandrins, qui en ont fait même, aurait-il pu ajouter, un beaucoup plus large emploi.

Le chapitre où le mémoire n° 1 nous a paru le plus complet en ce qui concerne les recherches dont nous nous occupons ici, c'est l'analyse des écrits des Néoplatoniciens contre le christianisme. C'était une assez heureuse idée que de les passer tous systématiquement en revue, d'après les réfutations mêmes que les chrétiens en ont faites, et qui seules sont parvenues jusqu'à nous. C'est ainsi que l'auteur étudie tour à tour

Porphyre, Julien et Proclus : mais ici encore, malgré quelques développements assez louables, nous devons nous plaindre de l'insuffisance des investigations auxquelles il s'est livré. Nous avons déjà dit plus haut comment il avait traité, d'après Buhle, l'argumentation de Proclus en faveur de l'éternité du monde. Il n'apporte pas plus de soin à rappeler la polémique de l'empereur Julien, qui de son vivant eut Apollinaire pour antagoniste, et qui fut réfuté après sa mort par saint Cyrille et Théodoret, dont les ouvrages nous sont connus. « Mais, dit l'auteur, nous « ne pouvons entrer ici dans une analyse détaillée de « ce qui nous a été conservé du livre de l'empereur « païen. » Pourquoi ? C'est ce que nous demandons vainement au mémoire. Il ne nous le dit pas. Cependant n'est-ce pas une pièce assez importante de ce grand procès qu'une réfutation régulière du christianisme par un philosophe couronné ? Julien n'a-t-il pas été instruit aux écoles païennes, et n'est-il pas un disciple assez fidèle ou assez éclairé ? Loin de négliger ces documents précieux, il fallait y donner tout au contraire la plus patiente attention : et cela est si évident, que l'auteur, tout en se défendant d'entrer dans les détails, y consacre pourtant quatre pages entières.

Une lacune beaucoup plus grave que celle-là et qui ôte à cette seconde partie du mémoire presque toute sa valeur, c'est l'absence complète de l'histoire politique de ces temps. Sans doute il ne fallait pas déserter les questions de philosophie spéciales à l'alexandrinisme pour s'occuper des origines et des dé-

veloppements du christianisme, et de l'agonie du paganisme; mais les philosophes alexandrins se sont mêlés à cette lutte mémorable autrement que par leurs livres: il convenait de les suivre sur ce théâtre qui n'est plus celui de l'école, et où ils eurent quelque temps un empereur à leur tête.

Du reste, le mémoire n° 1 ne donne pas assez de détails sur les religions antiques dont l'alexandrinisme était sorti, et il ne nous fait point assez connaître, malgré quelques efforts dont il est juste de lui tenir compte, les transformations que la philosophie essaya de faire subir aux croyances populaires. Il a cru devoir revenir ici un peu plus longuement sur deux ouvrages qu'il avait déjà mentionnés en parlant de Porphyre et de Jamblique: mais les détails qu'il donne sur la lettre à Anebon, et sur la réponse qui y fut faite dans la Lettre sur les mystères égyptiens, n'ajoutent presque rien aux précédents.

L'histoire du néoplatonisme a été renfermée dans 35 pages, à partir des premiers siècles du christianisme jusqu'à la Renaissance. C'est exagérer l'importance de l'école néoplatonicienne, que de dire, comme le fait le mémoire n° 1, «qu'aucune autre école n'a vu « un si grand nombre de ses idées passer à la posté« rité et trouver toujours quelques partisans » (p. 305). Que peut-on dire alors et du platonisme et de l'aristotélisme? Mais le même sentiment qui pousse l'auteur à donner aux doctrines alexandrines plus d'influence qu'elles n'en ont eu réellement, le porte aussi à les défendre contre les attaques injustes de quelques pères de l'Église. C'est avec assez de soin

aussi qu'il en a suivi les traces dans quelques pères grecs, et parmi les pères latins, dans saint Augustin. Mais ici encore nous avons à regretter sa concision. « Le mérite philosophique de saint Augustin, dit-il « avec raison, est d'avoir su s'approprier du système « alexandrin ce qui pouvait être utile au développe- « ment de la théologie chrétienne. Nous ne pouvons « pas nous occuper à le faire ressortir, bien que ce « fût une question intéressante en soi, et utile pour « l'histoire de la philosophie au moyen âge. » C'est là au contraire l'une des questions qui étaient à développer au milieu de toutes les autres : et l'immense influence qu'a exercée saint Augustin, devait être un motif irrésistible. Tiedemann ne s'y est pas trompé : et tout en signalant loyalement les différences, il a montré aussi tout au long les analogies qui rattachent de si près à l'école alexandrine saint Augustin, grand admirateur, et à parfait escient, de cette philosophie toute païenne.

Le mémoire n° 1 est encore beaucoup trop court, et sur les ouvrages de Denys l'Aréopagite, et sur ceux de Scot Érigène, qui implantent presque de toutes pièces dans le moyen âge les doctrines du néoplatonisme; et quand il traite de la Renaissance, il ne distingue pas assez nettement ce qui appartient au renouvellement du pur platonisme, et au renouvellement du platonisme altéré d'Alexandrie. Enfin le mémoire renferme aussi quelques renseignements très-vagues sur l'histoire du néoplatonisme dans les écoles du Bas-Empire, et sur la connaissance qu'en eurent les scholastiques dans le moyen âge.

Nous voici parvenus, Messieurs, à la dernière partie du programme, à celle en vue de laquelle toutes les autres doivent être faites, et dont elles ne sont que des préliminaires. Quelle est la valeur de la philosophie alexandrine? quelle est la part de vérité et la part d'erreur qui s'y rencontre? Qu'est-il possible d'en tirer au profit de la philosophie de notre siècle? L'auteur a répondu à ces questions en dix pages, rejetant, comme l'ont fait tant d'autres, la faute de sa concision sur le temps qui le presse. Historiquement, le néoplatonisme lui paraît avoir une grande valeur, parce qu'il répondit bien aux besoins et aux tendances du temps qui le vit naître; et s'il n'exerça pas plus d'influence, on ne doit « s'en prendre qu'à « l'égoïsme et à la dureté de cœur qui se montrèrent « alors, comme à toutes les époques de décadence » (p. 338). Il y a, nous le croyons, bien d'autres causes beaucoup plus réelles et beaucoup plus puissantes, qui enlevèrent aux doctrines d'Alexandrie une puissance et une vie qui passaient tout entières au christianisme : l'auteur les aurait facilement trouvées en creusant davantage son sujet. Absolument, il trouve à l'alexandrinisme une valeur non moins considérable. Il excuse en partie son mysticisme qui lui paraît avoir été une réaction d'abord heureuse contre l'incrédulité du temps, si plus tard il fut exagéré par les esprits de second ordre. Mais il accuse l'école néoplatonicienne d'avoir, par suite de cette fausse tendance, négligé l'étude de la morale, ou, pour mieux dire, de l'avoir confondue avec l'ascétisme : il l'accuse enfin d'avoir trop donné à la spéculation, et d'avoir

pris l'ordre logique pour l'ordre réel, erreur qu'ont commise de nos jours tant d'écoles en Allemagne. Après ces critiques fort courtes et très-adoucies, l'auteur loue le néoplatonisme « de s'être attaqué, comme il dit, aux problèmes les plus importants et les plus difficiles » (p. 343). Tout en reconnaissant que la théorie de l'émanation n'est pas satisfaisante, il fait remarquer qu'elle a eu dans la philosophie alexandrine ces excellentes conséquences de lui faire mieux comprendre qu'on ne l'avait fait avant elle, l'admirable unité et l'ordre parfait du monde, et de lui donner cette grande idée de l'optimisme que Leibnitz devait renouveler quinze siècles plus tard. Enfin l'auteur loue les néoplatoniciens d'avoir fourni de l'unité de Dieu et de l'immatérialité de l'âme et de son immortalité des preuves irrésistibles. Toutes ces démonstrations sont passées dans le domaine commun de la philosophie. Avec ses mérites, en quoi le système alexandrin peut-il servir à notre siècle? En un seul point: s'il ne peut nous donner des doctrines toutes faites, parce qu'un siècle n'en emprunte jamais ainsi à un autre, il peut du moins nous apprendre par son utile exemple à éviter les écueils où lui-même s'est brisé. « C'est à l'Allemagne surtout, qui nous donne « aujourd'hui le spectacle d'un second néoplatonis- « me, » que peut s'adresser ce salutaire avertissement.

Tel est, Messieurs, l'ensemble du mémoire n° 1; telles sont les conclusions auxquelles il aboutit, les développements dans lesquels il est entré. Ce travail, quoique fort estimable, ne peut nous satisfaire. Les grands côtés du sujet n'ont point été vus; la

profondeur des doctrines philosophiques n'a point été sondée; l'importance du rôle joué par l'alexandrinisme au déclin de la société païenne n'a point été bien montrée; les phases diverses de sa lutte contre le christianisme n'ont pas été mises en pleine lumière; l'influence qu'il a exercée sur le monde grec et le monde chrétien n'a pas été appréciée comme elle pouvait l'être. En un mot, ce mémoire, quoique complet en apparence, nous a offert des lacunes bien autrement graves que celles qui résulteraient de quelques omissions. C'est une science étendue qui lui manque; c'est la vigueur de pensée; ce sont aussi des vues systématiques qui lui font défaut. Il nous serait bien difficile de rattacher l'auteur à aucune école philosophique. Sa doctrine personnelle ne nous a point apparu, comme elle l'eût fait, sans aucun doute, si elle eût été puissante et vive. Les conseils qui terminent son mémoire prouvent qu'il n'appartient pas aux écoles contemporaines de l'Allemagne : peut-être est-il un disciple de Kant. Quoi qu'il en soit, nous nous sommes sentis plus d'une fois portés à croire qu'il n'est pas Français : quelques incorrections assez singulières pourraient nous le faire supposer (1). En outre, de la sécheresse, de la lenteur et de l'embarras en général dans le style, trahissent une main imparfaitement maîtresse de

(1) C'est ainsi que, page 140, l'auteur parle de la *tractation* de la morale; et page 307, de la *tractation* des questions théologiques. Ailleurs, il dit la *tension* mystique pour la tendance. Quelques idées assez bizarres (voir page 52, note 3) nous ont paru tout à fait antipathiques à un esprit français. Enfin, les citations d'auteurs sont empruntées le plus souvent à des ouvrages allemands.

notre langue. Mais si l'auteur était réellement étranger, il faudrait avoir pour lui plus d'indulgence; et malgré quelques faiblesses, nous n'aurions encore, sous le rapport de la forme, que des éloges à lui adresser.

N° 2.

Οἱ πολλοὶ οὐκ εἰσὶν ἀγαθοὶ διδάσκαλοι.
(Proclus.)

Si nous pouvions conserver quelques doutes sur le n° 1, ici, ce nous semble, nous ne saurions plus en avoir. Le mémoire n° 2 est d'un étranger, ce qui ne veut pas dire du tout que son style n'ait de véritables qualités, tout aussi bien que le fond même de son œuvre. Ce troisième mémoire est le double au moins du précédent; car il a 685 pages in-f°, d'une écriture en général assez forte, mais parfois aussi très-fine.

Le principal mérite de ce mémoire est parfaitement évident : c'est une connaissance étendue de l'histoire, mais de l'histoire générale et non point de cette histoire toute spéciale et intime des doctrines philosophiques, beaucoup plus nécessaire sans contredit aux concurrents qui aspiraient à votre prix. L'auteur est un esprit ingénieux, mais qui n'est pas toujours très-juste. Il donne à certains faits de second ordre et seulement curieux une importance qu'il refuse à des faits bien autrement graves : il s'arrête à des détails tout extérieurs et s'y complaît, sans les rattacher assez directement à son sujet, et surtout sans voir qu'il laisse de côté les questions difficiles et profondes. Il montre souvent du dédain pour des idées qu'il n'a point assez étudiées; il les

juge avec une sévérité un peu tranchante; et cette sévérité n'est pas toujours exempte d'une certaine malveillance. On peut condamner sans pitié les opinions; mais à la distance où nous sommes des Alexandrins, on doit, ce semble, être indulgent pour les personnes, et ne point élever contre leur caractère des accusations que rien ne justifie. Heureusement, des contradictions assez nombreuses viennent sauver l'impartialité de l'auteur, si elles accusent sa logique. Mais à part ces critiques, nous rendons toute justice à l'érudition vaste et sûre dont il a fait preuve, et qui n'est pas un des moindres ornements de votre concours.

Le mémoire entier se compose d'une introduction et de six livres, où toutes les parties du programme sont abordées avec plus ou moins de succès.

L'introduction expose dans cent quarante-huit pages, les principales questions que peut agiter un esprit sagace et fort instruit sur les antécédents de la philosophie alexandrine, avant qu'elle prît sa forme réelle vers la fin du second siècle. L'auteur débute par une recherche assez neuve et assez ingénieuse. Il se demande pourquoi la philosophie a brillé si tard dans l'école d'Alexandrie, tandis que les sciences, les mathématiques, la médecine, la cosmographie, la critique ; la poésie même, s'y développèrent de si bonne heure. Vous voyez, Messieurs, que le mot d'école d'Alexandrie est pris ici dans un sens beaucoup plus étendu que celui où le prenait votre programme. Cette confusion de deux idées différentes sous un seul terme, que nous signalons sans la blâmer, n'a pas

été sans quelque avantage, et elle a provoqué sans doute de la part de l'auteur des investigations qui autrement eussent peut-être été moins larges. Pour répondre à la question qu'il soulève, il recherche d'abord ce qu'a été l'enseignement philosophique dans l'école d'Alexandrie jusqu'au temps de la nouvelle doctrine. Un fait général et parfaitement vrai le frappe, c'est la stérilité de cet enseignement. Cependant dès l'origine, Démétrius de Phalère introduisit la philosophie dans le Musée : les systèmes les plus illustres y furent tous connus et cultivés. Comment ces études ne produisirent-elles rien durant cinq siècles environ? Comment ne comptèrent-elles point un seul homme distingué? Pourquoi les philosophes n'eurent-ils pas même la curiosité de recueillir les antiques traditions de l'Égypte qu'ils habitaient? Pourquoi se bornèrent-ils à répéter leurs anciens maîtres, ou à ne faire que des compilations biographiques? Deux causes, suivant l'auteur, ont amené ce fâcheux résultat. « En premier lieu, il faut s'en « prendre à la situation générale des esprits, et à cet « état d'épuisement intellectuel où nous voyons la « nation grecque après Aristote et Alexandre » (p. 11). Nous croyons à l'importance de cette cause ; mais au point de vue de l'auteur, elle ne devrait pas en avoir autant pour lui. Il n'accuse de stérilité que la philosophie. Il vante beaucoup le développement des autres sciences, et il s'interdit par cela même de recourir à l'action d'une cause générale, qui aurait dû détruire les sciences tout aussi bien qu'elle détruisait la philosophie. Une seconde cause qui a dû vrai

aussi, et qui est du moins plus spéciale, c'est la situation personnelle des philosophes à la cour des Lagides, et la réserve nécessaire que leur imposaient les défiances du despotisme. Toutefois, nous contesterons encore en partie cette seconde cause. Les ombrages des Lagides ne pouvaient guère remonter à la métaphysique qui ne les menaçait point. La morale et la politique auraient pu les effrayer : mais rien n'indique qu'ils aient eu à réprimer des théories imprudentes. De plus, si cette raison explique le silence de la philosophie, sous le règne des Ptolémées, elle ne l'explique plus après leur chute, et il s'écoule encore au moins deux siècles, où sous la domination romaine, la philosophie est tout aussi muette que sous la domination grecque.

Mais nous nous associons pleinement au mémoire n° 2, quand il attribue à la philosophie platonicienne une décisive influence sur l'esprit alexandrin, et quand il rapporte à la culture assidue dont elle fut l'objet, cette renaissance philosophique longuement préparée, et qui n'éclata qu'à la fin du second siècle de l'ère chrétienne. Certes, ce n'est pas un des moindres services que le platonisme ait rendus à l'humanité; et tandis qu'il fournissait des matériaux, même au christianisme, il inspirait encore le génie païen en lui donnant une grandeur qui égalait presque celle de son rival. Une tendance platonicienne très-prononcée, voilà donc le caractère général de la philosophie avant Ammonius : et à côté de cette tendance, on peut en distinguer plusieurs autres qui s'y mêlent et la modifient. Les Juifs, les Chrétiens, les Gnosti-

ques, l'Orient tout entier, viennent agir du dehors sur les opinions philosophiques, qui fermentent dans la capitale de l'Égypte, tandis que dans son sein le scepticisme et l'éclectisme déposent aussi les éléments qui leur sont propres. Le mémoire n° 2 parcourt successivement ces diverses influences, et cite à l'appui de toutes ses assertions, des faits assez nombreux et assez nouveaux.

La tendance platonicienne, incertaine quelque temps, lui semble complétement décidée par les efforts d'Antiochus l'académicien, natif d'Ascalon en Syrie, qui, après avoir enseigné dans Athènes et dans Rome, vint enseigner à Alexandrie, où il mourut 69 ans avant J. C. Il paraît certain qu'Antiochus essaya de concilier dès lors le platonisme et le péripatétisme, comme le juif Aristobule avait essayé, quelques années auparavant, de concilier la Bible et les traditions grecques. D'ordinaire on ne fait pas remonter l'éclectisme alexandrin plus haut qu'Ammonius Saccas. L'auteur en recule donc l'origine de deux siècles. C'est peut-être beaucoup hasarder, mais du moins cette opinion n'est pas sans vraisemblance, bien qu'il faille avouer qu'entre les mains d'Antiochus, l'éclectisme ne porta pas les fruits féconds qu'il eut entre celles du maître de Plotin.

Nous nous sommes plaints, en parlant du mémoire n° 1, que l'auteur n'eût pas donné plus d'attention à Philon le Juif. Le mémoire n° 2 n'a point commis cette faute. L'influence judaïque se résume pour lui tout entière dans les ouvrages de Philon, et il en donne l'analyse en cinquante pages. Nous louerons

d'abord l'érudition exacte et curieuse, avec laquelle il fait connaître la situation des Juifs à Alexandrie, en face des savants du Musée et de toute la philosophie grecque. Il montre fort bien pourquoi la tentative prématurée d'Aristobule ne réussit pas, et pourquoi celle de Philon eut beaucoup plus de succès; mais n'est-ce pas lui attribuer un succès exagéré, n'est-ce pas confondre bien des choses fort différentes que d'avancer que « les ouvrages de Philon, par l'in-« fluence qu'ils ont exercée durant les six premiers « siècles de notre ère, peuvent se comparer à ceux « de Plotin, de Jamblique, de Porphyre, et de Proclus, « ainsi qu'à ceux d'Origène et de saint Clément, et « qu'ils forment, avec les ouvrages de ces philoso-« phes et de ces pères, le legs littéraire le plus con-« sidérable de l'école d'Alexandrie ? » (p. 33) On ne peut pas comprendre Philon, Origène, saint Clément, dans ce qu'on appelle l'école d'Alexandrie, même en donnant à ce terme l'extension presque illimitée que nous avons déjà signalée.

Par suite de cette importance considérable qu'il attache à Philon, l'auteur prend la peine de résumer la pensée du philosophe juif, sur les questions suivantes : la science, Dieu, le logos, le monde intellectuel (c'est intelligible qu'il fallait dire), les idées, le monde matériel, les âmes, l'homme. Cette exposition renferme les traits principaux de la doctrine de Philon, bien que les passages cités, et traduits d'ailleurs peu élégamment, dans le mémoire, ne soient pas toujours aussi décisifs que l'auteur semble le croire. Nous ne le suivrons pas dans ces détails, où son érudition or-

dinaire ne lui a point fait défaut ; mais nous adresserons à cette partie de son travail, une critique générale et fort grave. Il est bon sans doute de montrer les rapports de Philon, avec ses prédécesseurs Antiochus et Aristobule, auquel il emprunta la méthode des allégories, ce que le mémoire aurait bien fait de dire : il est bon sans doute, d'indiquer les rapports de Philon avec Platon, rapports si évidents qu'ils ont donné naissance à cette espèce de proverbe philosophique : Ou Platon philonise, ou Philon platonise ; mais ce qui importait avant tout, c'était de faire voir ce que les Alexandrins avaient emprunté au docteur hébreu. Ils lui ont emprunté beaucoup ; mais se borner à dire que « Philon a jeté dans le do« maine de la spéculation alexandrine quelques« uns de ses éléments les plus importants » (p. 34), n'est-ce pas une généralité bien vague, et n'était-il pas facile de faire saillir sur chaque point les ressemblances les plus frappantes? Philon n'a d'importance pour nous, qu'autant qu'il tient à la philosophie d'Alexandrie. Comment y tient-il? telle est la seule question qu'il faut se poser et résoudre. Chose assez singulière! Après avoir pris tant de peine, après avoir analysé Philon, l'avoir traduit même souvent, l'auteur sent le besoin de se poser la question que nous indiquons et qui est vraiment la seule, et il conclut ce chapitre en déclarant que les Alexandrins ont certainement connu les œuvres de Philon, mais qu'ils n'y ont rien puisé. Pourtant l'auteur lui-même ne vient-il pas d'exposer comment, selon le philosophe juif, l'enthousiasme, la contem-

plation, l'extase, sont le plus haut degré de la connaissance, comment Dieu est incompréhensible et indéfinissable, comment il occupe et renferme tout l'univers, comment le monde intelligible est le type du monde sensible, comment l'ascétisme est toute la vertu, comment le mal n'est pas attribuable à l'être suprême, comment l'homme est libre, comment en nous l'esprit doit tuer *son frère,* qui est le corps, comment l'âme doit sortir d'elle-même, pour aller chercher *le père,* et s'unir à lui, etc., etc.? N'était-ce pas à propos de ces théories qu'il fallait démontrer tout ce que les Alexandrins avaient reçu de leur prédécesseur? Par quelle contradiction étrange, l'auteur a-t-il été amené à soutenir (p. 64) que « comme « création de la pensée philosophique, le système de « Philon a peu de valeur? » Pourquoi lui consacrer dès lors tant d'études et de recherches?

Est-il plus juste de dire que les écrits de Philon, loin d'attirer les Grecs, devaient les repousser, parce qu'ils faisaient trop bon marché de la logique et de la physique? Et qui, à cette époque, s'occupait sérieusement de logique et de physique? Il y avait longtemps qu'on en était réduit au commentaire. Est-ce d'ailleurs sur la logique et sur la physique que portèrent les travaux de Plotin, et en eurent-ils moins d'importance? Est-il plus juste encore de dire que si les Grecs ne donnèrent point leur attention à Philon, c'est qu'ils la donnaient alors tout entière au christianisme? Le christianisme était si peu de chose à Alexandrie durant les deux premiers siècles, que Plotin a pu n'en pas tenir compte, et qu'il n'a pas

même nommé les chrétiens, ou que tout au plus les a-t-il confondus avec les Gnostiques.

Nous blâmerons encore le mémoire d'avoir glissé un peu légèrement sur un fait très-grave et très-controversé; c'est l'époque exacte où vécut et écrivit Philon. Contemporain du Christ, Philon n'en a point parlé. De là, tout l'intérêt qui s'attache à cette question de chronologie, sur laquelle il ne faut pas se prononcer sans en donner de sérieux motifs. Le mémoire n° 2 dit d'abord (p. 33) que Philon publia ses ouvrages de l'an 40 à l'an 60 de notre ère : ailleurs il ajoute (p. 72), que Philon, dans l'an 40, lors de son ambassade à Rome sous Caligula, était un vieillard, ce qui veut dire, dans le langage si précis et si minutieux des Juifs, qu'il avait plus de 70 ans. Il est donc très-peu probable qu'il ait pu écrire jusqu'à l'an 60, comme le dit le mémoire, et c'est d'après ces considérations qu'un des éditeurs les plus savants et les plus attentifs de Philon, Mangey, a cru pouvoir placer sa naissance 30 ans avant celle du Christ.

Le caractère général du christianisme, son attitude dominatrice en face du polythéisme et de la philosophie, la grandeur de ses prétentions et de son rôle, etc., sont des points que le mémoire n° 2 a parfaitement traités, et parfois avec une sorte d'éloquence pleine de force et de simplicité. Nous nous plairions à citer ce morceau s'il tenait davantage au sujet : mais, ici encore, l'auteur s'est abstenu, comme pour Philon, de montrer précisément l'influence que le christianisme put exercer sur la philosophie alexandrine. Il s'est borné à constater seulement que dès la fin du second

siècle, les chrétiens fondèrent dans la capitale de l'Egypte une école spéciale, « pour former des hom- « mes propres à soutenir le christianisme contre « ses adversaires » (p. 80).

Ce qu'il dit du Gnosticisme n'est guère plus complet ni plus satisfaisant. Il le caractérise d'une manière toute générale, et insiste seulement sur l'exemple d'éclectisme qu'il lui paraît avoir offert aux Alexandrins. Ce point de vue n'est pas très-juste, et ce qui distingue les Gnostiques, ce n'est certainement pas leur éclectisme ; c'est la position complexe et fort distincte qu'ils surent prendre entre les chrétiens, les superstitions orientales, et les croyances du paganisme et les systèmes de philosophie. Après avoir dit que l'enseignement philosophique d'Alexandrie (p. 85) exerça la plus grande influence sur les écrivains gnostiques, l'auteur se demande ce que les Alexandrins à leur tour ont pu en recevoir : et il déclare que si cette question fort obscure est soluble, la solution en dépend de cette autre question, de savoir jusqu'à quel point les Alexandrins se sont enquis des opinions de l'Orient. Il s'occupe donc de l'influence orientale, et d'abord d'Apollonius de Tyane. Les détails dans lesquels il entre, sont beaucoup trop longs, bien qu'ils soient quelquefois assez ingénieux ; et il se résume en disant, que, dans ses deux voyages à Alexandrie, Apollonius n'a guère fait que recueillir des renseignements géographiques, utiles seulement à ses pérégrinations ; et que quant à son influence réelle sur les Alexandrins, les documents nous manquent complétement à cet égard. Pourquoi dès lors

se donner tant de soin à comparer les doctrines d'Apollonius à celles de Philon, à celles même du Christ? On devait surtout les comparer à celles de Plotin, et en montrer les rapports si l'on en trouvait. D'Apollonius, le mémoire passe à quelques autres philosophes d'écoles et de caractères fort divers, et qu'il réunit, parce que sans doute ils ont parlé quelquefois avec une haute vénération de la sagesse orientale. C'est Nicomaque de Sérase, c'est Plutarque de Chéronée, c'est surtout Apulée et Numénius d'Apamée. Il aurait dû insister beaucoup plus sur le dernier, qui est, comme il le reconnaît lui-même, « particulière« ment notable pour la philosophie d'Alexandrie » (p. 105), et dont Plotin était grand admirateur. Numénius de plus admettait dans son système une trinité qui a quelque ressemblance avec la trinité alexandrine, et cette curieuse coïncidence méritait tout à fait qu'on s'y arrêtât.

Nous devons nous rappeler que toutes ces recherches sur l'influence orientale n'ont été entreprises que pour mieux expliquer l'influence du Gnosticisme. Nous nous attendions que le mémoire reviendrait à ce dernier point : mais l'auteur semble avoir oublié le plan qu'il s'est lui-même imposé, et il termine ce chapitre non point en revenant, comme il se le promettait, au Gnosticisme, mais en se posant cette question pleine de sagacité et de véritable intérêt : comment la philosophie alexandrine, entourée de tous ces mysticismes, juif, chrétien, gnostique, pythagoricien, et même égyptien, a-t-elle résisté pendant deux siècles et plus à toutes ces influences et à

ce mouvement universel qui entraînait les peuples autour d'elle? Le mémoire répond que cette longue résistance est due à l'esprit scientifique et positif répandu par les études du Musée dans l'école entière, et surtout au scepticisme que Simon le sillographe y avait jadis apporté, qu'Ænésidème avait étendu et fortifié, vers le temps de Philon et d'Apollonius, et que Sextus Empiricus devait résumer vers le temps même de Plotin. Sans nier l'influence du scepticisme, on peut trouver que le mémoire n° 2 l'exagère, et ne fait point assez valoir les services rendus par les sciences, et en particulier par les études mathématiques qu'il a seulement indiquées. Ce qui défendit si longtemps l'école d'Alexandrie contre le mysticisme, c'est cet admirable bon sens de l'esprit grec qui n'avait rien perdu de sa puissance pour avoir été transplanté dans l'Égypte, et qui seul eut la gloire de rester fidèle à la philosophie, quand le monde entier se jetait dans les hasards de la plus ardente superstition. C'est un fait qu'on n'a point assez remarqué à l'honneur de l'alexandrinisme. On lui a fait, en général, les plus vifs reproches de son exaltation mystique; et, pour être juste, il faudrait dire qu'il n'était point mystique quand tout déjà l'était autour de lui, et que, quand il le devint plus tard, il ne se laissa point encore aller à ces extravagances où tant d'autres systèmes se précipitaient aveuglément.

A côté du scepticisme, l'auteur place une autre influence qui est réelle, mais qu'il grossit encore outre mesure. Les péripatéticiens avaient formé dans Alexandrie une association, connue, comme bien

d'autres du même genre, sous le nom de syssitie, et qui avait pour but de défendre et de propager les doctrines d'Aristote. Cette association avait des revenus indépendants, des établissements qui ne relevaient pas du Musée : les membres en étaient nombreux et puissants, sa bibliothèque considérable, surtout en ouvrages péripatéticiens. En 216, l'empereur Caracalla, dans l'épouvantable exécution qu'il fit faire sur Alexandrie et qu'il dirigea lui-même, frappa la syssitie péripatéticienne et la dépouilla de ses revenus, qui lui furent plus tard rendus, et brûla ses livres. C'est Dion Cassius qui nous a révélé l'existence de cette association (liv. LXXVII, p. 1266, édit. Rain), en nous apprenant la persécution dont elle fut l'objet. Sans cet historien, nous eussions ignoré ce fait que le mémoire n° 2 nomme avec grande raison l'un des plus curieux de l'histoire philosophique d'Alexandrie (p. 130). Mais prétendre que cette association péripatéticienne presqu'à elle seule empêcha l'invasion du mysticisme, et ôta toute faveur dans Alexandrie aux doctrines de Philon, d'Apollonius, d'Ammonius, de Plotin, d'Iamblique, de Proclus même, n'est-ce pas pousser au delà de toutes les bornes le droit légitime d'induction? Il est probable que la syssitie péripatéticienne existait longtemps avant Caracalla : il est probable qu'elle se releva sous ses successeurs. Mais qui peut dire quand elle fut fondée? qui peut dire quand elle cessa? qui peut dire surtout, avec quelque vraisemblance, jusqu'à quel point elle agit sur les écoles philosophiques? et si son action eût été aussi considérable, comment

aucun philosophe, aucun historien de la philosophie n'en eût-il parlé? Sans doute l'aristotélisme exerça dans Alexandrie une partie de cette domination qu'il sut prendre partout. Mais constater précisément ce que fut cette domination avant les temps d'Ammonius Saccas, c'est une question fort délicate, et qu'il ne faudrait trancher qu'avec la plus grande réserve. Le mémoire n° 2 n'hésite pas à dire « que la philo- « sophie qui, dans les deux premiers siècles, était « déjà fort érudite, serait devenue une simple affaire « de foi, de tradition dogmatique (p. 127), sans « cette heureuse circonstance du culte voué au pé- « ripatétisme qui la sauva toujours de cet avilisse- « ment. » Pour répondre à cette exagération, il suffit de se demander si c'est le péripatétisme qui a suscité Plotin et produit la rénovation philosophique dont il est le plus digne représentant. C'est le platonisme, et le platonisme presque seul, bien qu'il ne comptât point dans Alexandrie des associations puissantes et riches, comme le mémoire lui-même l'a fort bien remarqué.

L'introduction dont nous venons, Messieurs, de vous faire connaître la marche et les résultats principaux, se termine par des considérations d'un caractère assez vague sur ce que l'auteur appelle l'enseignement oriental, judaïque, chrétien et gnostique dans Alexandrie. Ici se reproduisent quelques-unes des idées antérieurement exposées, mais avec des faits nouveaux et curieux. Nous signalerons surtout ce que dit le mémoire de l'indifférence profonde et assez singulière où les philosophes alexandrins res-

tèrent longtemps pour les doctrines positives, les traditions sacrées et les livres de l'Orient et de l'Égypte même. L'auteur affirme cependant, en se contredisant quelque peu lui-même (p. 139), que « les « Alexandrins ne négligèrent pas la mine si riche « du pays où ils vivaient. » C'eût été une recherche vraiment utile, mais qui n'a point été faite, que d'examiner les croyances égyptiennes dans leurs ressemblances avec le système de Plotin. Un passage de Plotin lui-même (*Ennéade* V, 8, 6) semblait convier les concurrents à ces études, et si l'un d'eux était capable de les bien faire, c'était assurément celui auquel nous devons le mémoire n° 2. Il ne les a point abordées : et il finit son introduction non point en montrant ce que la philosophie prit à l'Égypte, mais ce qu'elle donna aux chrétiens, surtout à saint Justin le martyr, à Athénagore, à saint Pantène, avant qu'elle ne leur donnât un personnage plus considérable encore, dans saint Clément d'Alexandrie.

Vous voyez, Messieurs, que cette longue introduction, malgré les critiques que nous avons dû lui adresser, justifie le jugement général que nous avons porté sur le talent de l'auteur. Connaissance approfondie des sources, sagacité, érudition étendue, voilà ce qui le distingue : indécision du but qu'il poursuit, digressions parfois peu utiles, exagération ou atténuation de certains détails, longueurs sur quelques points, omissions de quelques autres, voilà les défauts. A tout prendre cependant, cette introduction est, on peut dire, un vestibule assez imposant

donné à la philosophie d'Alexandrie. Seulement, nous aurions voulu qu'avant d'en commencer la véritable histoire, l'auteur eût éprouvé le besoin de se résumer lui-même; et de réunir en un seul tableau, clair et complet, tous les traits épars que son érudition a successivement mis en saillie.

Après l'introduction, le premier livre est consacré presque entièrement au maître de Plotin, Ammonius Saccas (p. 149 à 230). L'auteur évite ainsi le défaut que nous reprochions plus haut à l'un de ses compétiteurs : mais, à son tour, il a peut-être été un peu diffus, si celui-ci a été trop concis. A côté d'Ammonius, il étudie parallèlement deux auteurs contemporains, saint Clément, directeur du didascalée chrétien, et Sextus Empiricus, représentant du scepticisme. Pour ce dernier, il y a quelque doute sur l'époque précise où il vivait; et bien que tout porte à croire qu'on doit le placer dans les premières années du troisième siècle, il ne faudrait pas trop insister sur ce point; et il serait très-difficile de dire l'influence qu'il put avoir sur le rénovateur de la philosophie alexandrine. Pour saint Clément, la question est plus claire : il enseigna publiquement, dans Alexandrie, le christianisme qu'il avait embrassé après avoir quitté le culte païen et la philosophie. De plus, il professa un éclectisme très-sage et très-décidé qu'attestent hautement ses ouvrages, et ses Stromates entre autres. Le mémoire n° 2 l'a bien constaté (p. 158). Mais en analysant les doctrines de saint Clément, il a commis la même faute que nous avons déjà signalée. Quels sont les rapports de

ces doctrines à celles de l'école alexandrine? Tel est le point qu'il s'agit d'éclaircir et que l'auteur perd trop facilement de vue. S'il est vrai que saint Clément n'ait point eu d'influence réelle sur l'esprit de son temps, pourquoi s'en occuper si longuement? Saint Clément, malgré son nom, ne fait point partie de l'école d'Alexandrie, et c'est elle seule qui doit nous intéresser.

Si le mémoire passe trop légèrement sur le problème de la religion d'Ammonius comme le précédent, s'il traite avec trop de dédain le témoignage formel de Porphyre, et le rejette ici sans motif suffisant, tout en y ajoutant pour d'autres faits une confiance entière, il s'est arrêté avec le plus grand soin sur la doctrine d'Ammonius, et il a tâché de la faire sortir avec une clarté suffisante des textes tronqués qui nous en conservent les fragments. Il interroge d'abord avec sollicitude le passage d'Hiéroclès cité par Photius, et il en tire ce résultat important, qu'Ammonius tenta de concilier plus méthodiquement que qui que ce fût avant lui Platon et Aristote : voilà l'éclectisme alexandrin. Il interroge ensuite avec plus de soin encore le témoignage de Némésius, évêque d'Émèse au début du cinquième siècle, qui, dans son *Traité de la nature de l'homme,* nous a donné une analyse assez longue des opinions d'Ammonius sur l'immatérialité de l'âme. Puis, après cette analyse des passages d'Hiéroclès et de Némésius, le mémoire s'efforce d'indiquer les inductions légitimes qui en ressortent. Bien que nous puissions ici faire plus d'une critique de détail, nous préférons louer l'auteur de

l'esprit excellent qui a dicté toutes ces recherches. Ce sont là les procédés d'une critique circonspecte et forte : seulement, nous regrettons que le résultat dernier ne soit peut-être un peu insuffisant. Ammonius, suivant le mémoire n° 2, n'a transmis à Plotin que la pensée de l'éclectisme entre Platon et Aristote : il a peu influé sur lui pour le caractère général des doctrines ; c'est Numénius plutôt qui décida du mysticisme de l'école. L'auteur déclare du reste, avec toute raison, que c'est Plotin tout seul et non pas Ammonius qui se montre dans les Ennéades : mais un point digne de la plus délicate recherche, c'était de savoir, puisque Ammonius n'a point écrit, si ce n'était point en s'aidant un peu de la lecture des Ennéades elles-mêmes, que Némésius nous avait transmis des idées prétendues ammoniennes, et qui sont presque textuellement celles de Plotin.

Quoi qu'il en soit, l'auteur termine ce qu'il avait à dire d'Ammonius en s'enquérant des causes qui, après sa mort, ont si vite dispersé son école. Il réduit ces causes à une seule : l'influence décisive de l'enseignement sceptique de Sextus ; et il va jusqu'à dire « que l'ouvrage du fameux médecin Empirique, fut « une réaction décidée contre l'école que venait de « fonder Ammonius » (p. 228). Cette assertion tranchante, que contredisent quelques autres passages beaucoup moins positifs du mémoire, ne pourrait être soutenue que si l'on savait avec quelque précision les rapports de Sextus et d'Ammonius, détail resté obscur, et que nous ne sommes point en état d'éclaircir. Si du reste l'école d'Ammonius ne

résista pas plus courageusement à ses adversaires, l'auteur du mémoire n° 2 en accuse la faiblesse de Plotin, qui préféra, pour éviter la lutte, aller chercher ailleurs un théâtre plus tranquille (p. 229). Voilà, Messieurs, le premier trait de cette malveillance dont nous avons parlé plus haut. Ce n'est pas le seul. Si l'auteur rappelle que Plotin suivit pendant onze ans les leçons d'Ammonius, il ajoute (p. 233) : « Il fit de la philosophie une étude aussi assidue « que le permettait la mollesse de ses habitudes. » Si Plotin ne revient pas à Alexandrie après son voyage en Orient, et la désastreuse expédition de Gordien, s'il se rend à Rome où les esprits étaient plus calmes que dans la capitale de l'Egypte, l'auteur se demande avec une gravité un peu solennelle quel est le mot de cette énigme (p. 238); et il n'hésite pas à le trouver dans la timidité du philosophe. Si Plotin fuit Alexandrie, c'est qu'il craint le combat : dans un siècle de polémique, il eut le tort de ne se prononcer contre personne. S'il a écrit contre les Gnostiques, c'est qu'ils étaient faibles; s'il n'a pas écrit contre les chrétiens, c'est qu'ils étaient forts (p. 238 et 423). Qu'attendre d'ailleurs d'un homme qui dans son enfance (le mémoire dit : jeunesse) eut besoin d'une nourrice jusqu'à huit ans, et qui dans sa vieillesse demandait à l'impératrice Salonine un asile pour lui et ses disciples, dans une ville constituée sur le modèle de la république de Platon? Qu'attendre d'un homme dans la vie duquel il est toujours question de quelque femme (p. 239), ce sont les expressions du mémoire, dénaturant ici

quelques faits très-simples et parfaitement innocents, que raconte le disciple du philosophe alexandrin? L'enseignement de Plotin à Rome lui paraît avoir été sans éclat et sans influence, et il pousse l'injustice jusqu'à rejeter le témoignage de Porphyre, sur la position honorable et brillante de son maître vénéré. Il est vrai qu'ailleurs l'auteur, se contredisant (p. 422), prétend que la population de Rome, latine et grecque, montrait beaucoup de sympathie au philosophe. Mais c'est là encore l'occasion d'une accusation nouvelle; car si Plotin ne put pas, avec des éléments aussi favorables, former une grande école, c'est qu'il manqua de résolution et de courage. L'auteur ne se contente pas de ces attaques contre le caractère de Plotin, il attaque aussi son style qu'il juge avec une excessive sévérité. D'abord, sans Amélius et Porphyre surtout, Plotin n'eût point écrit : ce sont ses deux élèves qui le poussèrent à rédiger ses pensées, et l'aidèrent même à en débrouiller le chaos ; mais ses efforts ne furent pas très-heureux, et Porphyre dut prendre la peine de mettre ses ouvrages en état de paraître. « Ils avaient besoin de cette toilette », dit le mémoire n° 2 : mais cette toilette même ne satisfait pas beaucoup notre auteur : car cette pensée si laborieusement enfantée, si péniblement corrigée, fut toujours « celle d'un Egyptien mal grécisé, et ce « fut un Syrien mieux grécisé qui la fit passer plus « complétement à la forme grecque (p. 249). » Il est vrai que deux ou trois pages plus loin, des éloges succèdent à ces critiques passionnées, et que Plotin qui tout à l'heure n'était guère que le plagiaire de

Numénius (p. 246), et qui ne savait point donner à ses pensées une forme tolérable, devient tout à coup « un penseur aussi remarquable par la fécondité de « son génie qu'écrivain distingué par l'originalité de « son style (p. 257). » Nous laisserons l'auteur du mémoire concilier ces contradictions qui se trouvent à quelques pages de distance, et nous nous contenterons, pour lui inspirer plus d'indulgence envers le style de Plotin, de faire appel à sa propre expérience. Il doit savoir toute la peine qu'il a eue pour écrire notre langue : il doit savoir tout ce qui lui manque encore pour l'employer avec une parfaite correction; et tout à l'heure, Messieurs, nous aurons besoin de vous citer textuellement quelques passages qui pourront vous prouver les difficultés insurmontables qu'a toujours même l'esprit le plus distingué à bien parler une langue qui n'est pas la sienne.

D'ailleurs ce que nous avons dit plus haut, doit suffire pour faire juger équitablement des critiques si souvent adressées au style de Plotin, qui écrivit le grec comme on l'écrivait dans Alexandrie au troisième siècle. Quant à son caractère personnel, la biographie composée par Porphyre atteste toutes les vertus du philosophe : il suffit d'y renvoyer les esprits impartiaux. Si donc nous avons tant insisté sur les accusations du mémoire n° 2, ce n'est pas certainement pour défendre Plotin qui n'a pas besoin d'être défendu; mais le sentiment d'aigreur, qui semble animer l'auteur et le rend si injuste, nous expliquera les défauts graves que son travail va nous offrir. Évidemment ici, malgré quelques restrictions, il estime

peu Plotin, sa personne et son génie. Par suite, il ne comprendra pas bien son système, et ne saura point l'exposer avec sa véritable grandeur et ses incontestables mérites. L'analyse des opinions de Plotin est sans contredit, la partie de ce concours à laquelle s'attachait le plus d'importance et d'intérêt. Vous ne l'aviez pas laissé ignorer aux concurrents, Messieurs ; et c'était sur ce point surtout que votre programme avec raison provoquait leurs efforts. C'est malheureusement en ceci que le mémoire nº 2 laisse le plus à désirer. Le vrai sens des doctrines lui échappe : les principes profonds sur lesquels elles reposent, restent tout à fait obscurs pour lui : il n'en a pas la complète intelligence, bien qu'il continue de les juger avec la plus grande rigueur, et qu'il ne sache que très-rarement leur rendre une justice méritée. Nous-mêmes aussi, pour rester équitables, nous nous plaisons d'ailleurs à reconnaître dans le mémoire un labeur fort louable par son étendue, si ce n'est par les résultats qu'il obtient. L'analyse du système de Plotin occupe près de deux cents pages.

L'auteur essaye d'abord de donner le caractère général de la philosophie de Plotin (p. 255), et ici sa pensée, qui pouvait être si facilement nette et précise, ne l'est point assez. Il veut prouver que Plotin n'est point mystique et que « ses prétentions à cet égard « sont une sorte de broderie jetée sur son système, « auquel elles n'ont rien donné » (p. 258). La doctrine de Plotin lui semble « une doctrine exclusive« ment morale et religieuse, transportée dans le do« maine de la philosophie. » Il n'y aurait à ce titre,

rien de bien nouveau dans la doctrine de Plotin : car on en peut dire tout autant de celle de Platon, son maître. C'est qu'il ne fallait point hésiter à reconnaître hautement le mysticisme du philosophe alexandrin. Le mysticisme introduit dans la philosophie d'une manière scientifique et régulière, voilà ce qui le caractérise spécialement et lui donne dans l'histoire de la philosophie, une place si distincte et si personnelle. Si l'auteur du mémoire éprouve ces doutes, c'est que peut-être il ne se rend pas bien compte de ce que c'est que le mysticisme. Le mysticisme ne paraît être pour lui que la soumission de la raison à une autorité supérieure et révélée (ibid., et aussi p. 522), et il loue beaucoup Plotin de n'avoir jamais obéi à une autorité de ce genre. Le mysticisme est tout autre chose : on n'est point mystique parce qu'on admet une révélation. A ce compte tous les pères de l'Église, tous les docteurs chrétiens seraient des mystiques. Plotin, il est vrai, n'a reconnu d'autre autorité que celle de la raison : s'il eût abdiqué celle-là, il cessait d'être philosophe : bien plus, il cessait d'être païen, et il n'avait plus qu'à embrasser la foi chrétienne. Mais Plotin fut mystique parce qu'il donna plus à l'enthousiasme qu'à la réflexion, et qu'au-dessus des procédés ordinaires de la science et de la raison, il crut en trouver un plus élevé, quoique tout aussi indépendant, qui aboutissait à la contemplation et à l'extase comme dernier terme de la connaissance.

L'auteur lui-même du mémoire l'a senti, et il a consacré un chapitre tout entier à exposer ce

qu'est la science suivant Plotin, mais il n'a pas reconnu qu'il ne faisait en cela que donner les principaux traits d'un système purement mystique. Le point capital pour Plotin est de démontrer que l'intelligence de l'homme n'arrive à comprendre véritablement les choses, ou pour mieux dire, Dieu qui les résume toutes, qu'en s'anéantissant elle-même, et en réduisant par cette sorte de mort anticipée à une unité indécomposable, l'être qui connaît et l'être connu. C'était sur cette union de l'intelligence et de l'itnelligible qu'il fallait longuement s'arrêter. Plotin fournissait sur ce sujet les documents les plus riches, les plus nombreux et les plus graves; et cette question, qui ne semble en apparence qu'une question de méthode, donne l'explication même de la trinité alexandrine. Le mémoire n° 2 n'a fait qu'effleurer ce sujet essentiel, bien qu'il y soit revenu à quatre ou cinq reprises, et sans l'approfondir jamais (p. 270, 277, 279). Parfois il traduit Plotin; et voici sa version textuelle d'un des passages les plus décisifs de cette grande théorie : « Il faut savoir que la raison est no-« tre roi; nous nous gouvernons bien lorsque nous « nous déterminons conformément à la raison. Cela « se fait de deux manières : ou par les lois inscrites en « nous comme en forme de lettres, ou lorsque nous « sommes pleins d'elle, la voyant et l'apercevant en « nous. Par cette vue, nous nous connaissons nous-« mêmes, et apprenons par là à connaître le reste. « Nous connaissons le reste, soit en connaissant par « la même force celle qui le connaît, soit en devinant « le reste. Celui qui se connaît ainsi lui-même, prend

« ce double caractère : D'abord il connaît la nature « de la connaissance psychique. Ensuite, il va plus « loin que cette science générale : il se connaît lui-« même et devient conforme à cette raison, au point « de se reconnaître lui-même, non plus comme un « homme, mais comme devenu un tout autre, élevé « au-dessus de lui, n'ayant emporté que le meilleur « de l'âme, ce qui seul peut s'élancer à la connais-« sance, afin qu'il dépose toujours là ce qu'il sait. » Le mémoire contient encore plusieurs autres traductions aussi négligées que celle-là. Est-ce éclaircir, nous le demandons, la pensée de Plotin? et l'auteur n'a-t-il pas succombé à ces difficultés que nous signalions il n'y a qu'un instant? Faire passer dans sa propre langue des idées de cet ordre, exprimées sous cette forme, est chose fort malaisée; dans une langue étrangère, c'est chose presque impossible. Mais la pensée de Plotin n'est-elle pas ici presque complétement défigurée? Ne valait-il pas mieux l'analyser que la traduire, et le premier devoir en ces matières, n'est-il pas avant tout d'être parfaitement intelligible? Nous ne voulons pas dire que la pensée de Plotin soit ici sans nuage : mais ne pouvait-on pas la présenter sous un jour meilleur? La voici assez fidèlement reproduite (Ennéade V, liv. 3, ch. 4, p. 927, éd. Creuzer) : « L'intelligence est notre reine : mais nous aussi nous « sommes rois quand nous sommes conformes à elle, « et nous sommes conformes à elle de deux façons : « ou bien c'est par ce qu'on pourrait appeler les ca-« ractères, les lois écrites en notre esprit : ou bien « c'est lorsque remplis d'elle en quelque sorte, nous

« pouvons aussi la voir et la sentir présente en nous.
« Oui, nous reconnaissons que c'est par cette intelli-
« gence ainsi visible, que nous-mêmes nous savons
« toutes les choses qui sont autres que nous. Cette
« faculté qui connaît de cette façon, nous la savons
« par cette faculté même, et nous pouvons devenir
« précisément ce qu'elle connaît. L'être qui se connaît
« lui-même est double, on peut dire : ici, l'être qui
« connaît, objet de la pensée de l'âme; là, l'être bien
« supérieur qui se connaît lui-même et qui s'identifie
« à cette intelligence au point de se concevoir non
« plus comme homme, mais comme absolument
« transformé, se ravissant lui-même à la haute ré-
« gion, n'emportant de l'âme que ce qu'elle a de
« meilleur, que ce qui peut prendre son vol vers la
« pensée, en dépouillant toute la science qui a pu
« être acquise ici-bas. » Nous pourrions multiplier ces rapprochements (p. 323, 331, 351) : nous nous bornerons à celui-là. Seulement l'auteur du mémoire, si dédaigneux tout à l'heure du style de Plotin, frappé lui-même des beautés éclatantes qu'il rencontre, ne peut pas toujours retenir son admiration, et il reconnaît tout ce qu'il y a de vraie philosophie, à la fois dans ces hautes pensées, et de poésie même, dans ces élans mystiques. Mais nous ne saurions l'approuver quand il dit, pour corriger en quelque sorte ses éloges que « tout est sentiment dans la pensée de l'or-
« ganisation si frêle et si souffrante de Plotin. » Nous ne l'approuvons pas davantage lorsque, sans un examen suffisant de la théorie de l'extase, où l'âme s'identifie à Dieu, où l'homme devient Dieu lui-même,

il accuse Plotin de panthéisme (p. 283). L'accusation est vraie sans doute; mais il fallait la justifier en alléguant quelques-uns des passages si nombreux sur lesquels elle peut s'appuyer.

Après la théorie de la science, le mémoire traite les questions suivantes : l'ordre des écrits de Plotin et sa division de la philosophie, les principes des choses, le monde sensible, la matière et le mal, la psychologie et l'anthropologie, la morale, et enfin, des choses dernières.

Sur aucun de ces points, le mémoire ne nous a pleinement satisfaits, bien qu'il en ait parfois touché quelques-uns avec mérite. Une analyse rapide suffira pour vous en faire juger.

Il s'arrête d'abord beaucoup trop longtemps à une recherche purement philologique, sur l'ordre des écrits de Plotin, tel que l'a fait Porphyre. Porphyre nous a dit lui-même ce qu'avait été son travail. Il est assez inutile de reproduire ce qu'il en raconte, à moins qu'on ne prétende en tirer quelque conséquence nouvelle. De plus, Plotin lui-même a mis fort peu d'importance à sa division de la philosophie : il ne convenait pas d'en mettre plus que lui à cette question, parce qu'elle n'est pas en effet essentielle dans son système. Mais si l'on pouvait être bref sur ces questions, il fallait s'étendre sur sa théorie des principes des choses. C'est la plus importante de toutes. L'auteur ne l'a point fait assez connaître. L'esquisse qu'il en trace est exacte dans les traits les plus généraux; mais elle est bien peu substantielle, et l'on n'y sent point assez l'étude et la méditation. Il a seulement

indiqué la difficulté insurmontable de passer de l'Un tel que le conçoit Plotin, à l'intelligence qui en émane, et de l'intelligence à l'âme chargée de créer la nature et le monde. Sur ce dernier point toutefois, le mémoire nous a paru plus complet. Mais nous comprenons peu comment il peut faire remonter toute cette doctrine, qui est si bien de Plotin, aux Gnostiques et même jusqu'à Platon. Si cette ressemblance lui semblait certaine, il fallait la démontrer par des textes, et ne pas s'en tenir à des assertions aussi générales. Il convenait surtout d'insister sur les rapports des trois hypostases entre elles, et de faire bien comprendre ce qu'on entendait ici par l'émanation. Cette grande pensée n'est indiquée que d'une manière très-superficielle : elle méritait le plus sérieux examen. Le mémoire d'ailleurs est ici, Messieurs, érudit comme toujours : les textes les plus nombreux des Ennéades sont exactement cités : seulement il fallait en féconder la pensée obscure et profonde par la plus patiente attention. Il ne faut pas non plus, ainsi que le fait l'auteur, se borner sur les théories les plus importantes, à en renvoyer l'origine à l'antique sabéisme oriental (p. 328), comme pour la vie et l'intelligence que Plotin prête aux astres ; à l'ancienne théorie de l'Asie, comme pour le mal en soi attribué à la matière (p. 339); aux doctrines de l'Inde et de la Chaldée, comme pour les principales opinions psychologiques de Plotin (p. 345); à l'Orient, pour la théorie de la chute de l'âme (p. 365). Nous savons bien peu de chose des doctrines asiatiques et orientales, et il faut prendre garde, en y renvoyant pour plus de

clarté, d'expliquer comme on dit : *obscurum per obscurius*.

Il est en outre des assertions du mémoire, que nous ne saurions laisser passer sans quelques observations. Pourquoi se faire contre la philosophie l'écho d'accusations si souvent répétées, toutes fausses qu'elles sont ? « Plotin, dit l'auteur, aurait démontré « catégoriquement les rapports du monde sensible « et du monde intelligible, si la philosophie était « une science faite, et non point une science à faire » (p. 327). Nous ne voyons pas bien clairement la liaison que l'on veut établir ici, entre les incertitudes de la philosophie et l'incapacité de Plotin à démontrer l'une de ses théories. Que veut-on dire d'ailleurs, quand on affirme que la philosophie est une science à faire, une science qui n'est pas faite? Veut-on dire par là une science qui n'est pas achevée? Et quelle est la science qui l'est, même parmi les plus exactes? Veut-on dire une science qui est obscure et instable? Et n'est-ce pas précisément la gloire de la philosophie d'agiter toujours ces grandes questions, qui sollicitent perpétuellement l'esprit humain, et de donner sur les mystères de notre destinée, des solutions beaucoup moins diverses qu'on ne le dit, mais dont la forme change, et s'élève avec les progrès mêmes de l'humanité?

L'auteur, après avoir très-légèrement passé sur la question de l'âme individuelle, déclare que Plotin n'a pas abordé les questions fondamentales (p. 349). Quelles sont donc ces questions que Plotin a omises? et quelles questions plus profondes que les siennes

peut-on se poser sur ce sujet qu'il a traité avec tant de développements et une sorte de prédilection? Il était bon de dire ce qu'on entendait par ces questions fondamentales. Les solutions de Plotin peuvent être mauvaises, sans aucun doute : mais si quelqu'un a vu les grands problèmes, c'est bien lui sans contredit, et personne, nous le croyons, ne peut à cet égard lui donner de leçon. Du reste, en parlant des théories du philosophe sur l'union de l'âme et du corps, l'auteur reconnaît que ces chapitres sont d'une remarquable beauté; mais s'il avoue que Plotin, en prouvant contre les sensualistes de son temps l'activité essentielle de l'âme, a su se montrer aussi profond qu'éloquent, il ne peut s'empêcher d'ajouter que, si Plotin est fort ingénieux dans ces pages, il trouve comme toujours le moyen d'être un peu verbeux (p. 357). Il y a plus que de l'élévation morale dans ces pages : il fallait y reconnaître aussi une profondeur métaphysique qui ne perd rien à être exprimée dans un magnifique langage.

Ce n'est pas bien juger Plotin, que de le trouver subtil, insuffisant, et parfois en contradiction avec lui-même, sur la question de la liberté (p. 368). Plotin a-t-il admis, oui ou non, la liberté dans l'homme? telle est la question : et posée dans ces termes, il est singulier que l'auteur du mémoire, qui ne manque certes pas de décision d'esprit, ne l'ait pas plus nettement tranchée. Plotin est un partisan prononcé de la liberté humaine. Il l'a vingt fois défendue dans ses œuvres, et toujours sans la moindre hésitation. De là toute la grandeur de sa morale, toute sa

pureté. Si elle n'a pas la sage mesure de celle de Platon, si l'ascétisme y tient presque autant de place que dans les doctrines chrétiennes, si l'activité et la pratique du devoir ont à souffrir de la contemplation recommandée comme le but suprême de la vie, si cette morale a quelques-uns des excès du stoïcisme, on ne peut contester du moins la vérité des principes sur lesquels elle s'appuie. Le mémoire n° 2 lui a rendu en général une suffisante justice. Nous trouvons même qu'ici il avait le droit d'être plus sévère qu'il ne l'a été, et qu'il eût convenu peut-être de faire voir les conséquences déplorables que peut entraîner la théorie de l'extase et de la contemplation (p. 391). Le mémoire a longuement analysé cette doctrine qu'il regarde comme le fondement de la morale de Plotin : mais tout en citant des textes nombreux, tout en traduisant des passages entiers, l'auteur n'a su en faire rien sortir de clair et de décisif.

Sous le titre obscur et bizarre *Des choses dernières*, le mémoire répète quelques-unes de ses considérations précédentes sur le souverain bien, qu'il appelle intuition, et qu'il décrit en grand détail sans y reconnaître formellement l'extase : puis il traite de la vie future, et indique d'une manière très-brève la tendance générale du système de Plotin au panthéisme. « Cette doctrine, dit-il en terminant (p. 413), « a trop de rapports avec celles de l'Orient et celles « du Gnosticisme, pour être à nos yeux d'une pure « orthodoxie philosophique. » Nous ne savons point ce que le mémoire entend par cette expression. Il n'y a point d'orthodoxie en philosophie. L'orthodoxie

n'appartient qu'aux religions positives. Dans le domaine de la philosophie, toutes les opinions sont libres; point de textes sacrés, qui les enchaînent à une règle inflexible dont elles ne puissent s'écarter sous peine d'hérésie.

Cette longue analyse de Plotin est suivie d'un dernier chapitre sur l'influence de sa philosophie. Le mémoire revient ici sur des faits déjà connus, pour prouver que cette grande doctrine n'a presque pas agi sur les contemporains, parce que c'est à Rome, et à un petit nombre de disciples, que Plotin la professa, au lieu de la proclamer hautement dans une chaire d'Alexandrie et d'Athènes. Nous avons déjà dit qu'il était bien difficile de savoir avec quelque précision les vrais motifs qui poussèrent Plotin à préférer le séjour de l'Italie à celui de l'Égypte. Ils peuvent être beaucoup plus simples que ne le suppose l'auteur du mémoire; mais nous ne voulons pas ajouter nos hypothèses aux siennes. Ici d'ailleurs, tout en continuant à blâmer Plotin, il lui rend un peu plus de justice : « La preuve, dit-il, « qu'il croyait à la vérité de ses principes, c'est la « demande même qu'il fit à l'empereur Galien, pour « obtenir une ville où il pût les réaliser sous la forme « d'une république platonique » (p. 417). Singulier éloge à faire d'un philosophe que de le louer de sa sincérité, comme s'il y avait de vraie philosophie sans cette vertu! Enfin, l'auteur en rapportant les récits merveilleux que fait Porphyre des visions de Plotin, de son commerce assez fréquent avec Dieu, et de sa domination sur les divinités de second ordre, ne s'est pas demandé jusqu'à quel point Plotin lui-

même était dupe ou complice de cette prétendue théurgie, dont on trouve à peine quelques faibles traces dans ses ouvrages. La question valait bien la peine qu'on se la posât, et qu'on essayât de la résoudre.

Ce qui manque surtout, Messieurs, à cette analyse de Plotin, c'est de former un ensemble systématique, et par conséquent lumineux. L'auteur n'a point étudié assez profondément ces doctrines si difficiles : il n'a pas lui-même de doctrine bien arrêtée, qui lui serve non point à les juger ; ce n'en est pas encore ici la place, mais du moins à en coordonner les détails. Le vrai caractère des théories lui échappe : il n'en fait pas comprendre le véritable sens. La langue dont il se sert pour les expliquer n'est pas même toujours fidèle : il prête à Plotin des formules qui ne sont venues que beaucoup plus tard dans l'histoire de la science : et il dénature souvent les siennes par une expression incomplète et inexacte, quand il leur conserve leur physionomie propre. En un mot, Messieurs, l'examen auquel nous venons de nous livrer devant vous doit vous convaincre, que si le mémoire n° 2 offre un grand mérite en histoire, il est très-loin d'en offrir un égal en philosophie. Cette appréciation que nous croyons équitable se trouve confirmée par tout ce qui va suivre.

Le livre III, de 80 pages à peu près, est consacré à ce que l'auteur appelle l'Ecole Ammonienne, depuis Plotin jusqu'à Proclus. Nous ne critiquerons pas cette expression d'école ammonienne, bien que les philosophes de cette époque soient des disciples de Plotin bien plutôt que d'Ammonius : et le mémoire sem-

ble le constater lui-même, en s'occupant d'abord d'Amélius et de Porphyre. C'est surtout au dernier qu'il s'arrête, et avec raison : mais il n'en fait point un examen suffisant. Comme il le place fort au-dessous de son maître pour le génie philosophique, ce qui est vrai, il passe fort légèrement sur ses ouvrages, et ne s'attache pas assez à en faire connaître le véritable esprit. Porphyre lui semble un rhéteur plutôt qu'un philosophe (p. 437), et même un rhéteur peu habile : car il déclare obscure la fameuse Introduction de Porphyre aux catégories d'Aristote (p. 433). En ceci nous ne pouvons du tout partager l'avis du mémoire, et s'il est dans toute la philosophie un livre parfaitement clair, et parfaitement composé, c'est celui-là. Tous les juges sont unanimes sur ce point. D'autre part, l'auteur est encore animé contre le disciple de Plotin de ces sentiments peu bienveillants que nous avons vus éclater contre le maître : il se moque presque de lui pour avoir épousé une veuve chargée d'enfants : et il semble ignorer cette admirable lettre à Marcella, que du moins ce mariage nous a value; car il ne la nomme pas dans la liste assez longue, qu'il donne des ouvrages de Porphyre (p. 427 à 433). Tout en louant la « force désespérante » des arguments que le philosophe élève contre la théurgie, dans sa lettre à Annebon (p. 440); tout en analysant, quoique beaucoup trop brièvement, son livre contre les chrétiens, l'auteur ne sait pas reconnaître la haute importance du rôle de Porphyre, attaquant avec un égal courage, et la religion nouvelle, et les extravagances des prêtres

païens. Loin de là, il affirme que Porphyre servit également mal, et la religion, et la philosophie du polythéisme (p. 442); et il énumère avec une sorte de plaisir ce qu'il appelle les quatre échecs de Porphyre. Ce sont les suivants : 1° il n'empêcha pas la victoire du christianisme; 2° il n'eut pas la confiance des païens; 3° il ne fonda pas d'école; 4° le plus illustre de ses disciples suivit une autre ligne que lui. Le mémoire du reste avoue que de ces quatre échecs, le premier du moins ne fut point personnel; et il consacre au triomphe du christianisme, montant sur le trône de l'Empire avec Constantin, un chapitre tout entier où nous avons retrouvé tout le talent historique que nous avons déjà loué à plusieurs reprises.

Nous devons dire cependant que sur les temps qui suivirent, et sur Julien surtout, ce talent même est fort loin d'avoir tenu tout ce que nous attendions de lui. La lutte du paganisme et du christianisme est esquissée dans ses traits les plus généraux : mais le rôle des philosophes au temps de Julien, et le rôle de l'empereur lui-même, sont presque complétement effacés. C'étaient là des faits, Messieurs, que vous aviez signalés implicitement dans votre programme, en parlant des rapports de la religion mourante et de la religion nouvelle. C'est donc une très-grave lacune que nous a présentée le mémoire n° 2, et nous pensions l'y trouver moins que dans aucun autre. Il a bien recueilli en assez grand nombre quelques détails biographiques, et qui ne sont pas sans intérêt : mais il a omis de peindre ce puissant et dernier effort, qui sembla rendre pour quelque temps des espérances

assez fondées au polythéisme. C'était par des philosophes, et presque au nom de la philosophie, que s'accomplit cette suprême tentative. A ce titre, elle appelait toute l'attention des concurrents. Le mémoire n° 2 a même moins fait à cet égard que le mémoire précédent.

Du reste, son érudition se montre encore avec avantage dans le soin qu'il a pris de rassembler des documents assez nombreux sur les temps qui sont postérieurs à Iamblique, et que signalent les martyres philosophiques de Sopater, mis à mort, si l'on en croit Eunape, par ordre de Constantin, et d'Hypatie, massacrée par la populace chrétienne d'Alexandrie. Le mémoire fait assez bien comprendre ce qu'était dans le quatrième siècle l'état de la science : mais nous aurions voulu y trouver plus de détails sur les les écoles de la ville d'Athènes, qui va devenir désormais le seul et dernier théâtre de la philosophie qui se meurt. Il a tenu du reste à constater, que malgré toutes les violences des chrétiens sous le règne de Théodose, et la destruction du Sérapéum dans Alexandrie (en 395), la ville des Lagides conservait encore des chaires illustres et fréquentées, quand Proclus y vint puiser des lumières qu'il devait reporter à la capitale de la Grèce.

Nous ne suivrons pas l'auteur du mémoire n° 2 dans son analyse de Proclus, qui est au moins aussi étendue que celle de Plotin, et qui nous offrirait des défauts analogues. Ici même, ils sont parfois plus prononcés encore. Bien que ce travail soit divisé en neuf chapitres sur les théories les plus importantes

de Proclus, nous y avons retrouvé cette confusion et cette obscurité dont nous nous sommes plaints déjà plus haut. Tantôt le mémoire se borne, comme pour la métaphysique ou dialectique supérieure, (ch. 5, p. 533) à traduire les propositions et les axiomes de Proclus à la suite les uns des autres, sans en montrer le lien systématique : tantôt, comme pour la théologie (ch. 6, p. 545 et suiv.), il résume les opinions du philosophe et les réduit à des assertions qui se succèdent sans plus de démonstration et sans plus d'enchaînement. Presque nulle part il ne sait dégager avec assez de précision, ni la pensée de l'auteur qu'il étudie, ni même la sienne propre; et voici par exemple en quels termes il essaye de caractériser la méthode de Proclus en particulier, et la méthode en général : « Le but véritable de la philosophie de « Proclus n'est pas d'avancer ni la science en général, ni celle de l'union avec l'Un : ce but est d'avancer cette union elle-même » (p. 524). « Ce qui « constitue une méthode, c'est l'art tout personnel « de proférer une pensée toute personnelle, et cet art, « œuvre du penseur, ne saurait être celle d'une divinité inspirante ou celle d'un enthousiasme divin » (p. 528). Du reste l'auteur a rendu bien plus de justice à Proclus qu'à Plotin. Il insiste beaucoup et avec raison sur la science de Proclus, la pureté de sa vie, sa piété sincère, l'élévation de sa morale, parfois même sur les mérites de son style; et il cite spécialement le traité de l'Union. Nous ne contesterons pas ces éloges qui sont justes à bien des égards : mais pourtant nous nous étonnerons que l'auteur, si sévère pour quelques

circonstances peu connues de la vie de Plotin, en ait excusé si facilement quelques-unes de la vie de Proclus. La théurgie, les pratiques superstitieuses les plus ridicules, la magie même jouent un grand rôle si ce n'est dans les écrits, du moins dans la biographie du philosophe. Sans croire à tous les contes absurdes qu'a enfantés l'enthousiasme de quelques disciples, il est certain qu'alors la philosophie seconde autant qu'elle le peut les fourberies par lesquelles se défend le paganisme expirant; et si le reproche adressé plus haut aux Alexandrins, d'avoir cessé d'être des philosophes pour devenir des prêtres, peut s'appliquer à quelqu'un, c'est à Proclus surtout; les faits mêmes que rapporte le mémoire n° 2 le prouvent assez. Nous ne voulons pas le blâmer de son indulgence; la philosophie dans ces temps désastreux en exige beaucoup, comme la religion elle-même, la science, l'art, l'humanité tout entière : mais si cette indulgence nous paraît équitable, nous aurions voulu la voir appliquée même à des temps et à des philosophes qui n'en avaient pas autant besoin.

Nous louerons l'auteur des efforts qu'il a faits à plusieurs reprises pour rapprocher la philosophie de Proclus de celle de Plotin, et montrer en quoi elles se ressemblent et en quoi elles diffèrent. Pour la théodicée en particulier, il a très-bien fait voir que celle du philosophe athénien n'est qu'un développement des opinions alexandrines, et les modifications qu'elles ont subies sont bien indiquées (p. 554). Il aurait pu s'arrêter peut-être davantage sur la théorie de la liberté, sur celle de la providence et du mal. Ce sont

dans Proclus les plus brillants et les derniers éclairs du génie grec qui s'éteint. Le mémoire n° 2 aurait pu le faire avec d'autant plus de facilité, que le tableau qu'il trace de la décadence de la philosophie païenne qui va se perdre insensiblement dans la religion ennemie est plein de vérité. C'est même en étudiant les dégradations insensibles du paganisme, qui peu à peu se fait chrétien, que l'auteur a donné une explication aussi neuve qu'ingénieuse, des ouvrages apocryphes mis sous le nom de Denys l'Aréopagite (p. 606). « Longtemps, dit-il, l'école platonicienne s'é-
« tait flattée de convertir les chrétiens ou d'arrêter les
« conversions au christianisme. D'abord les chrétiens
« avaient repoussé ces attaques, puis ils les avaient
« dédaignées. Un contemporain de Proclus eut l'idée
« de les réfuter d'une manière piquante : c'était d'ap-
« pliquer le langage du néoplatonisme, qui s'était
« fait pieux et mystique comme la foi chrétienne,
« aux doctrines mêmes des chrétiens. Aux yeux de
« cet écrivain ambitieux au nom de sa foi, ce fut une
« idée plus piquante encore de mettre son travail
« sous le nom d'un Athénien converti au christia-
« nisme par saint Paul. » Si cette explication n'est pas la vérité même, il faut du moins convenir qu'elle met fort bien en lumière le vrai caractère des écrits assez étranges qu'on attribue à Denys l'Aréopagite.

Nous retrouverions encore des preuves d'une égale sagacité dans plusieurs détails de l'histoire de la philosophie alexandrine, depuis la fermeture des écoles d'Athènes jusqu'au dix-septième siècle. Mais nous les laisserons de côté, pour arriver à l'appréciation que

l'auteur a faite de cette grande philosophie. Ses conclusions remplissent le dernier livre du mémoire et le partagent en trois chapitres : 1° valeur historique ; 2° valeur absolue ; 3° part d'erreur et de vérité.

L'auteur, que nous n'avions pas toujours trouvé très-juste envers les philosophes alexandrins, est ici revenu à des sentiments beaucoup meilleurs. Il exalte le rôle historique de la philosophie alexandrine; et peut-être va-t-il trop loin, en lui attribuant sur les peuples et sur les destinées même du christianisme une influence bien difficile à justifier par les faits. Nous approuvons d'ailleurs ce qu'il dit de cette philosophie, quand il essaye de faire voir tout ce qu'elle sut ajouter de neuf et de vrai au platonisme. Nous le louons aussi d'avoir montré fort nettement que l'éclectisme alexandrin n'était pas du tout ce syncrétisme aveugle et étroit, qu'on a si souvent reproché à cette école. Le mémoire n° 1 refusait le titre d'éclectiques aux néoplatoniciens : celui-ci montre qu'il leur appartient en toute justice.

Mais quelle est la part de vérité et d'erreur dans cette doctrine? Voici à quoi la réduit le mémoire n° 2 : L'école d'Alexandrie n'eut qu'une critique tout à fait insuffisante en histoire et en philosophie : ne connaissant point l'Orient, connaissant à peine le judaïsme et le christianisme, connaissant mal les origines du polythéisme et celles même de la philosophie, elle a commis sur tous les points les plus graves erreurs. En second lieu, et l'auteur rectifie ici quelques-unes de ses assertions précédentes (voir plus haut page 74), le mysticisme alexandrin n'est pas

tombé dans les excès qu'on lui reproche. C'est un mysticisme scientifique, et « cette philosophie est « hors ligne et la valeur absolue en est grande, même « après quinze siècles d'existence » (p. 680). Enfin, si nous ne pouvons demander à la philosophie alexandrine des dogmes tout faits, des opinions arrêtées, que nous devions adopter de toute pièce, elle peut inspirer à notre temps les plus utiles tendances, et ranimer parmi nous certaines études trop négligées, et particulièrement les études de théodicée.

Nous n'avons pas besoin, Messieurs, d'insister sur ce qui manque à ces conclusions qui sont loin de répondre à tout ce qu'exigeait votre programme. Voici du reste comment l'auteur termine son travail : « En « général la philosophie, sous son point de vue le « plus élevé, est moins un ensemble de faits scientifiques, qu'une éducation donnée au génie de l'homme. Cette éducation assure à l'âme, à l'ensemble « de ses facultés une puissance de conception, une « élévation de vues, un degré de pureté qui fait de « l'homme ce que prétend la philosophie d'Alexandrie, l'image de la Divinité. En effet, cette éducation procure un grand rapprochement à la raison « de l'homme vers la raison de toutes choses, vers « l'auteur de toutes les lois, la cause suprême de tout. « Or, ce qui amène le mieux ce rapprochement, est « le système qui l'enseigne le mieux. Je n'ose dire que « ce système c'est la philosophie d'Alexandrie ; mais « ce que j'ose dire, c'est que c'est de tous les systèmes « celui qui enseigne le plus ce rapprochement. Si « cela est vrai et si dans la capacité de s'élever, là est

« le vrai génie philosophique, où ce génie se forme-
« rait-il mieux et grandirait-il davantage qu'en par-
« courant les régions de la spéculation humaine dans
« les textes de Plotin et de Proclus, expliquant ceux
« de Platon, avec l'aide de ceux d'Aristote? »

Nous ne devons pas oublier, Messieurs, que l'auteur est étranger; mais si nous excusons à ce titre les imperfections de la forme, nous ne pouvons également excuser l'insuffisance de la pensée. Les analyses que nous avons faites si longuement devant vous, les citations que nous avons rapportées, ont dû vous en convaincre. Cependant malgré d'aussi graves lacunes, nous n'hésitons pas à reconnaître dans ce mémoire un mérite historique fort distingué, une étude patiente et fort étendue, si ce n'est fort heureuse, des sources philosophiques; et nous croyons qu'à tout prendre il fait honneur à l'érudition de nos voisins; car l'auteur est selon toute apparence un Allemand. A quelle école appartient-il? C'est ce qu'il nous serait bien difficile de dire. Malgré des éloges adressés de loin à loin à des penseurs contemporains, nous ne pouvons pas affirmer qu'il soit leur disciple : il a su garder sur toutes les questions une indépendance complète. Nous l'en félicitons, bien que peut-être, s'il eût suivi dogmatiquement quelque doctrine, il eût donné à ses jugements plus de décision et de fermeté systématique.

N° 4.

Γνῶθι σεαυτόν.

(Ce mémoire a 738 pages in-f°.)

Ce dernier mémoire est celui de tous qui est le plus considérable, par son étendue d'abord, et surtout par la haute valeur des études qu'il contient.

Mais nous devons commencer par une critique fort grave l'examen d'un travail qui d'ailleurs doit recevoir de nous les plus grands et les plus justes éloges. Cette critique porte sur la composition générale de ce mémoire : elle est très-défectueuse. Vous allez en juger vous-mêmes, Messieurs : et il nous suffira pour faire bien sentir ce défaut, d'un simple exposé de la marche suivie par l'auteur.

Il débute par une analyse de Plotin auquel il consacre deux cents pages : en six pages, il parle de Porphyre, d'Iamblique et de tous les philosophes qui suivirent, jusqu'à Proclus. Il en donne à Proclus deux cents, comme à Plotin. Voilà pour l'analyse, l'une des conditions de votre programme. Puis il passe à l'histoire et s'occupe d'abord desantécédents. Il s'arrête longuement à Platon, Aristote, etc., avec raison : mais il accorde à peine douze pages à Philon, Plutarque et Numénius, prédécesseurs immédiats des Alexandrins. En dix-neuf, il expose les rapports de l'alexandrinisme aux doctrines contemporaines qu'il réduit au Gnosticisme : le rôle historique de l'école

d'Alexandrie, en face du polythéisme et du christianisme, occupe cinquante-quatre pages, données presque toutes à l'interprétation que les Alexandrins ont tentée de la mythologie païenne. Le reste de l'histoire remplit à peine quarante pages : et enfin, la critique en prend cent trente-une. Voilà toute la construction de ce mémoire où les divisions matérielles elles-mêmes sont très-irrégulières et très-confuses.

Vous le voyez, Messieurs ; beaucoup à la philosophie et presque rien à l'histoire, tel est le caractère et aussi le mérite de ce mémoire : tels sont ses qualités et ses défauts. Vous aviez recommandé aux concurrents d'insister particulièrement sur Plotin et sur Proclus. L'auteur du mémoire n'a insisté que sur eux. Il s'agissait dans votre programme de l'école d'Alexandrie : l'école s'est réduite aux deux personnages qui sans doute en sont les plus grands, mais qui ont, si ce n'est des rivaux, du moins des disciples. Vous aviez demandé qu'on vous montrât le rôle joué par l'école d'Alexandrie, dans la lutte du paganisme expirant contre la religion nouvelle. Le grand fait de l'avénement du christianisme, et les phases diverses du combat où les philosophes et Julien prirent la part que l'on sait, ont disparu. Le mémoire nomme à peine l'empereur philosophe, et ne s'arrête point à un seul des pères de l'Église, qui après s'être inspirés de la philosophie, se sont faits ses adversaires avant d'être ses vainqueurs. Il ne nomme même qu'en passant Ammonius Saccas, le maître de Plotin. Si le mémoire n° 4 supprime ainsi les plus grands personnages de l'histoire, à plus forte raison en sup-

prime-t-il tous les faits particuliers qui en sont la vie, et qui la font véritablement comprendre. C'est ainsi que l'école d'Athènes tout entière, si ce n'est Proclus, est omise, avec ses caractères si bizarres qui donnent au néoplatonisme une physionomie toute nouvelle, et préparent la mort de la philosophie païenne devant le christianisme.

Ce sont là des lacunes historiques tout à fait regrettables : et nous avons pu voir, par le mémoire précédent, quelles mines de documents riches et curieux celui-ci a complétement négligées. La philosophie d'Alexandrie a été préparée par des siècles de travaux accomplis dans Alexandrie même : c'est du lieu où elle est née qu'elle a reçu cette empreinte particulière qui la distingue de toute autre. C'est au confluent des populations orientales et grecques qu'elle s'est formée. Elle était entourée, dans une ville aussi savante que commerçante, d'une foule d'établissements de tout ordre, où toutes les parties de la science étaient officiellement cultivées, et quelques-unes avec le plus éclatant succès. Des philosophes, des ascètes, des théologiens, des prêtres, ont commencé avant les Alexandrins des tentatives analogues à celle qu'ils ont faite, et ont ébauché le système qu'eux seuls ont su construire. Le christianisme dans le sein même d'Alexandrie avait ses écoles ardentes, laborieuses, pleines de foi; la polémique entre les doctrines a été vive et souvent renouvelée : elle a laissé des traces qui ont subsisté durant des siècles entiers. Ainsi, la situation générale des esprits a certainement provoqué la naissance du système alexandrin : il a

répondu certainement dans quelque mesure aux besoins de son temps. De plus, de son berceau jusqu'à sa tombe, il a non-seulement eu des formes et des fortunes diverses, mais encore il a émigré d'Alexandrie à Rome, de Rome à Athènes où la philosophie devait périr en même temps à peu près que le consulat romain lui-même. Rien de ce grand spectacle, de ces grandes luttes, de ces grands événements n'apparaît pour ainsi dire dans le mémoire n° 4. On dirait que les doctrines de Plotin et de Proclus, enfantées un jour par le génie de deux hommes, n'ont de leur temps tenu à rien, n'ont produit aucune action, n'ont provoqué aucun enthousiasme, aucune répulsion. Evidemment la philosophie, ainsi considérée dans un isolement qui n'a rien de réel, et qui n'est qu'une abstraction toute métaphysique, perd une grande partie de son importance et de sa signification. Vous vouliez qu'on étudiât tout autrement la philosophie alexandrine, et votre programme l'avait dit aussi nettement que possible. Le mémoire n° 4 a de ce côté tout à fait manqué à la tâche imposée par vous.

Son mérite, c'est d'avoir exposé ces obscures et difficiles théories avec une netteté, une justesse, une vigueur très-rares : son mérite, c'est d'en avoir fait une critique, si ce n'est assez décisive, du moins fort étendue et à certains égards fort profonde. Faible en histoire, il se relève donc en philosophie : et comme au fond, c'était surtout la philosophie qui devait préoccuper les concurrents, celui-ci a racheté par là tous ses défauts divers. Nous ajoutons qu'au service d'un esprit vraiment philosophique qui brille dans

toute son œuvre, il a su mettre un style simple, ferme, souvent élevé, toujours convenable et parfaitement clair. Enfin, s'il a omis cette histoire qu'on pourrait appeler extérieure, il a fait preuve d'une connaissance éminente de l'histoire de certaines doctrines, et particulièrement de celles de Platon et d'Aristote.

En avançant dans l'examen détaillé de ce long mémoire, nous justifierons, et cette critique toute sévère qu'elle est, et ces éloges tout grands qu'ils sont. Mais nous avons cru devoir insister sur le défaut de méthode qui dépare ce travail, parce que si l'ordre et la régularité sont nécessaires à toutes les sciences, c'est surtout à la philosophie qu'ils le sont, c'est-à-dire, à la science qui a la juste prétention et le devoir de régler toutes les autres.

L'auteur du mémoire n° 4 entre donc immédiatement, sans aucun préambule, en matière; et c'est par l'exposition de la méthode de Plotin qu'il commence. Cette exposition est excellente : justesse, profondeur, clarté, elle a toutes les qualités qu'on lui pouvait demander, si ce n'est peut-être qu'il lui manque un peu de sobriété. La question de la méthode est plus importante pour la philosophie d'Alexandrie que pour toute autre : le secret de son mysticisme est là tout entier. Tous les concurrents ont tenté cette délicate et capitale analyse; celui-ci est le seul qui y ait réussi. Après avoir indiqué que le souverain bien consiste, pour l'homme, dans la connaissance du vrai et du beau, que le vrai et le beau nous échappent dans le monde sensible, et que nous ne pouvons les saisir que dans le monde intelli-

gible par la philosophie, l'auteur montre par quel procédé la philosophie nous mène au vrai et au bien. Plotin pose d'abord comme axiome, qu'il n'y a de connaissance complète que celle qui est simple, c'est-à-dire, celle où l'être qui connaît et l'être connu se confondent, où l'intelligent et l'intelligible ne font qu'un. Les sens, l'imagination, le raisonnement, la raison même ne nous offrent rien de pareil. « Ce n'est « que dans l'intelligence pure, dit le mémoire résu- « mant Plotin, que la connaissance est absolument « simple. Là le sujet qui pense et l'objet pensé se con- « fondent : l'intelligence seule perçoit intérieure- « ment : l'objet intelligible n'est pas hors d'elle, « mais en elle... elle a de l'intelligible une con- « naissance vraie et infaillible, parce qu'elle en a « réellement conscience. Elle en a conscience parce « qu'elle le porte dans son sein, ou plutôt, parce « qu'elle est l'intelligible lui-même. Les essences « intelligibles, les idées ne sont ni des principes « abstraits de la pensée, ni des êtres supérieurs et « extérieurs à l'intelligence : c'est le fond même de « l'intelligence. En les pensant, l'intelligence se « pense elle-même..... L'âme peut connaître toute « vérité, l'âme universelle, et les âmes dont elle est le « centre, l'intelligence universelle, et les idées dont « elle est le foyer, Dieu enfin, source unique des « êtres intelligibles comme des êtres sensibles. Par « l'intelligence, elle se confond avec le monde in- « telligible tout entier, avec l'âme universelle, avec « l'intelligence universelle, avec Dieu même. La « science universelle se réduit à la conscience : pour

« tout connaître, l'âme n'a qu'à regarder en elle...
« Mais comment expliquer ce merveilleux privilége
« qu'a notre âme de contempler en elle le monde
« intelligible tout entier? Est-ce parce qu'elle se
« confond identiquement avec lui?.. La nature hu-
« maine est à la fois individuelle et universelle : in-
« dividuelle par le sens, l'imagination, et tout ce qui
« tient au corps, universelle par l'âme et l'intelli-
« gence... l'âme humaine n'est ni simplement l'i-
« mage du monde intelligible, ni le monde intelligi-
« ble lui-même; elle en est une partie inséparable,
« et c'est sur ce rapport que repose la vérité et la
« certitude de la connaissance intelligible... Il faut
« donc que l'âme se recueille en elle-même, et s'ob-
« serve avant tout. Mais il ne suffit pas qu'elle re-
« garde à la surface de son être : là encore, elle ne
« verrait que le monde des sens et de l'imagination.
« Il faut qu'elle écarte ces fantômes qui lui cachent
« sa vraie nature, et qu'elle descende graduellement
« jusqu'au fond de son essence. Alors elle verra face
« à face la lumière intelligible : elle entendra cette
« divine harmonie qu'étouffait tout à l'heure la voix
« des passions. Ainsi, séparer d'abord l'âme du
« corps, puis l'âme proprement dite de l'âme sen-
« sible pleine de passions et de désirs, jusqu'à ce
« qu'on arrive à cette essence pure et limpide, qui
« laisse voir le monde intelligible tout entier, tel est
« le premier effort de la méthode philosophique.
« Mais il faut aller plus loin encore : il faut que l'âme
« parvenue à la connaissance du vrai, s'élève par un
« nouvel effort jusqu'au principe même du vrai, et

« jusqu'au sommet du monde intelligible... Ce n'est « pas hors de nous, que nous devons chercher Dieu : « c'est en nous-mêmes. Dans le monde nous n'en « pourrions voir qu'une bien faible image. Dieu est « comme le soleil, immobile et fixe au centre du « monde intelligible, partout et nulle part ; quand « nous ne le sentons point, ce n'est pas lui qui nous « échappe, c'est nous qui le fuyons ; il est présent « à tout, mais plus à l'âme qu'à la nature, plus à « l'intelligence qu'à l'âme. L'âme donc, par cela « même qu'elle porte en soi ce monde intelligible, « porte Dieu. Ne cherchez pas Dieu dans les choses « extérieures. Là, vous ne trouverez que sa trace : « mais regardez en vous, vous l'y trouverez sous la « forme de l'Un. Dieu étant l'Un, l'âme parvient à la « conscience de Dieu, par le sentiment de l'unité ; « malheureusement ce sentiment est faible et rare, « dans l'âme distraite, et troublée le plus souvent « par l'extérieur : mais si elle pouvait se replier vers « l'intérieur de son être, et y pénétrer assez avant « pour en sentir la profonde unité, elle se verrait « comme quelque chose d'universel et de divin, ou « du moins se confondrait tellement dans l'univer- « sel et le divin, qu'elle n'aurait plus conscience de « son individualité. »

Vous avez là, Messieurs, le germe fécond d'où le mysticisme alexandrin a tiré toute sa grandeur, et aussi toutes ses extravagances, la sublimité et les erreurs de sa théodicée, la pureté de sa morale, et tous les rêves de sa cosmologie. Vous avez aussi dans ces citations une idée très-complète de la manière de

l'auteur. La vigueur et l'élévation de son langage, juste et simple à la fois, s'y montrent avec éclat : et vous y retrouvez surtout cette sagacité métaphysique, qui lui fait pénétrer jusqu'au fond même des questions. Cette préoccupation exclusive de la métaphysique a ses inconvénients, et nous les avons signalés sans ménagement : mais vous voyez aussi qu'elle a ses avantages; et le reste du mémoire vous le prouvera clairement. Nous trouvions plus haut que les longs détails historiques, dans lesquels était entré le mémoire n° 2, sur les antécédents de Plotin, étaient un vestibule assez imposant à la philosophie d'Alexandrie; ici, c'est un vestibule tout philosophique qui nous introduit, tout d'abord, au cœur même de la doctrine. S'il fallait choisir, nous n'hésiterions pas à préférer le second ; mais nous ne croyons pas que l'un exclue l'autre : et le concurrent aurait accompli parfaitement son œuvre, qui aurait su les réunir tous les deux.

Si dans le morceau que nous venons de citer, nous regrettons quelque chose, c'est que l'auteur, abrégeant Plotin, le traduisant quelquefois, ne l'ait point laissé se mettre personnellement en scène, comme il le fait assez souvent. Plotin a peint lui-même cet état singulier de l'âme, où selon lui, elle s'unit à Dieu : il a décrit ses sensations personnelles dans ces moments d'extase, et nous pourrions citer notamment le début du huitième livre de la 4e Ennéade. C'était là aussi de l'histoire purement philosophique dont il eût été bon du moins de conserver la trace.

Nous n'aurons guère que des éloges pour l'exposition

qu'a faite le mémoire n° 4 de la théorie du monde intelligible, à la suite de la méthode. Il a partagé cette théorie en trois autres : celle du premier principe, celle de l'intelligence, et celle de l'âme. Cette division qu'ont admise aussi les autres concurrents est imposée par le système entier de Plotin ; mais si le mémoire n° 4 n'a rien sous ce rapport qui le distingue, l'analyse même qu'il a donnée de ces théories est hors de toute comparaison. Elle est aussi exacte que celle de la méthode, et c'est beaucoup dire. Il a parfaitement montré comment de cette unité, encore entachée de différence et de multiplicité, que l'âme se fait en se contemplant elle-même, il faut monter plus haut à cette unité vraiment simple, indépendante, universelle, qui est Dieu. Il a parfaitement montré comment Plotin refuse successivement à l'Un, au premier principe, sous prétexte de ne point altérer son unité, l'intelligence, l'activité, la liberté, la volonté, la providence même ; et comment aussi il les lui rend dans une certaine mesure. Il nous est impossible de rien dire de Dieu, de lui accorder un attribut quel qu'il soit sans limiter par cela même sa nature, et sans l'obscurcir en voulant la faire comprendre : on peut bien dire ce qu'il n'est pas ; on ne peut pas dire ce qu'il est. « Toutefois il est certains noms qu'on « lui donne avec raison, non point parce qu'ils ex« priment sa nature, qui est véritablement ineffable, « mais parce qu'ils n'expriment rien qui lui soit « contraire. C'est ainsi que l'Un, le Premier, le bien « sont des noms qui conviennent à Dieu » (p. 37).

Du Dieu en soi, le mémoire passe avec Plotin au

Dieu créateur; et il fait voir comment le pur intelligible, l'Un, le Premier, a produit l'intelligence. « L'Un produit l'intelligence sans mouvement, sans « volonté, sans consentement; l'intelligence s'é« chappe comme une lumière pure, sans que cette « émanation trouble la parfaite quiétude du principe « générateur » (p. 48). L'intelligence considérée non plus dans ses rapports avec l'Un, qu'elle contemple comme intelligible, pour devenir intelligence, mais en elle-même, est le principe et le centre des idées et du monde intelligible; elle est la source de toutes les raisons séminales qui font les êtres réels ce qu'ils sont essentiellement. « Elle est le monde en idée : « le principe des types et des formes du monde sen« sible. Mais l'intelligence est trop pure pour tou« cher elle-même à la nature sensible, et s'en revê« tir. Elle ne rayonne point au delà de la sphère « intelligible. De là, la nécessité d'un troisième « principe qui sert de lien aux deux mondes, en « transmettant à la réalité sensible la lumière in« telligible, ce principe c'est l'âme » (p. 63). « L'in« telligence engendre l'âme, comme l'Un engendre « l'intelligence... Au reste... il ne s'agit point ici « de cette génération qui suppose le temps et le mou« vement. L'âme, l'intelligence sont contemporaines « au bien dans le sein de l'éternité. L'Un produit l'in« telligence, et celle-ci, l'âme, comme le soleil produit « la lumière, sans mouvement et sans changement, « par un simple rayonnement de sa puissance. » « L'âme est la dernière essence du monde intelligi« ble. Intelligible par sa nature, par son action elle

« touche au monde sensible. L'intelligence est abso-
« lument indivisible et inséparable. L'âme indivisi-
« ble et inséparable dans sa nature, devient divisible
« et séparable dans son action sur le monde sensi-
« ble (p. 67); et de là, les âmes individuelles, coexis-
« tant de toute éternité dans le sein de l'âme uni-
« verselle, et y subsistant d'une manière distincte,
« soit entre elles, soit vis-à-vis de son principe, avant
« d'en sortir et de se répandre dans le monde sensi-
« ble » (p. 68).

L'Un, l'intelligence, et l'âme, telles sont, Messieurs, les trois hypostases de la trinité alexandrine, le mot lui-même d'hypostase est de Plotin : telle est la trinité païenne que, suivant Théodoret, le philosophe avait empruntée au christianisme, mais qui se trouve déjà dans Philon, et que Plotin fait remonter à Platon lui-même. L'auteur du mémoire n° 4 a porté la plus vive lumière sur cette profonde et si grave théorie : il complètera plus loin ce qu'il en pense, en comparant la trinité alexandrine à la trinité chrétienne (p. 512). Mais ici, nous devons lui adresser encore une critique; il s'est abstenu de résumer cette doctrine du monde intelligible : et son exposition, toute louable qu'elle est, eût certainement beaucoup gagné par cet utile complément. D'autre part, il nous a paru que même en se bornant à exposer les idées de Plotin, il eût été possible, sans anticiper, de les juger déjà quelque peu. Des théories si étranges sur Dieu, réduit par l'élimination successive de tous ses attributs, à n'être guère qu'une abstraction, au-dessous du Dieu immobile d'Aristote, quoi qu'en puisse dire

Plotin, au-dessous même de l'homme, ne devaient point être exposées avec une si complète impartialité. Nous aurions voulu que dès ce moment l'auteur du mémoire laissât voir quelque chose de sa propre pensée, et qu'il ne fût pas simplement l'écho fidèle de la théodicée plotinienne. Nous ne croyons pas que son analyse eût rien perdu à ces éclaircissements qui lui eussent été tout personnels. Il en a quelquefois donné de ce genre (voir p. 102) pour d'autres théories moins importantes : pourquoi s'est-il ici montré si sobre?

Après la théorie du monde intelligible, vient celle du monde sensible, et le mémoire n'y a pas consacré moins de soixante-cinq pages. L'âme du monde, le temps, l'espace, la matière surtout, le gouvernement de la providence, défendue contre les Gnostiques, l'optimisme, l'origine et la nature du mal, l'influence des astres, tels sont les principaux sujets traités dans ce chapitre. Nous y avons retrouvé les mêmes qualités que dans tout ce qui précède : mais nous devons signaler un défaut que nous avions déjà fait pressentir. C'est un peu de prolixité et de surabondance. La théorie de la matière en particulier a peut-être reçu trop de développements. L'auteur a suivi Plotin de trop près : il pouvait l'abréger avec grand profit, et souvent il est aussi long que lui. Nous avons trouvé dans le mémoire n° 4 des traductions directes, comme dans le précédent : mais quelle différence! La pensée du texte a été parfaitement comprise, et nous nous en sommes convaincus par des vérifications nombreuses. De plus, elle a été rendue

avec une vivacité, un éclat, qui reproduisent fort heureusement l'original. Parfois cependant nous avons trouvé que ces traductions, qui prétendent à être fidèles, étaient un peu libres : et puisque c'était Plotin qu'on voulait faire connaître, il fallait ne négliger aucun détail, aucune nuance de la physionomie qui lui est propre. Parfois aussi, le mémoire se sert d'expressions qui ne sont pas toujours de Plotin lui-même, ou qui appartiennent à d'autres temps et à d'autres doctrines. Ainsi, l'auteur fait entrer quelque part dans une métaphore qu'il prête à Plotin les mots de chaleur latente (p. 65). Souvent il parle de raisons séminales, et c'est ainsi qu'il rend λόγος, λόγοι toutes les fois qu'il les trouve dans le texte grec. Plotin s'est à peine servi trois ou quatre fois de cette formule qui est plutôt stoïcienne. Il se borne à dire le plus ordinairement λόγος tout seul, ou bien ὁ δ' ἐπὶ τῆς ὕλης λόγος. Il faut laisser à Ficin les raisons séminales, *rationes seminales,* dont il abuse. Du reste tout en critiquant quelques défauts de forme dans le mémoire n° 4, nous rendons toute justice à la parfaite exactitude du fond. Plotin a été ici tout aussi bien compris que dans les deux sections qui précèdent.

Nous ne sommes pas autant satisfaits du chapitre qui suit et qui concerne les catégories. Plotin a consacré les trois premiers livres de la 6e Ennéade à la question des genres de l'être, et il a successivement combattu les dix catégories d'Aristote, et les cinq des Stoïciens. Ici, plus encore qu'ailleurs, l'auteur du mémoire devait intervenir et ne pas se borner à reproduire Plotin sans le commenter. Plotin s'est trompé

sur les catégories d'Aristote, dont il veut faire absolument des genres de l'être, malgré les déclarations contraires les plus formelles d'Aristote lui-même. Il fallait au moins faire voir l'erreur de Plotin ; et l'auteur a donné tant de preuves de la connaissance profonde qu'il possède du système péripatéticien, que la chose lui eût été très-facile, certainement. Il eût été bon en outre de montrer la différence des deux points de vue, non pas seulement pour les catégories du monde intelligible, qu'Aristote n'a jamais connues, mais encore pour celles du monde sensible. Plotin, par sa propre polémique, provoquait presque nécessairement cette réfutation.

Nous n'approuvons pas non plus le lien tout factice que l'auteur du mémoire essaye d'établir entre la doctrine des catégories, et celle du souverain bien. Plotin n'a indiqué nulle part de liaison de ce genre; et si elle peut servir de transition commode pour arriver à l'homme et à ses facultés, cette transition nous semble peu philosophique et surtout peu exacte.

Du reste, cette idée du souverain bien, dernier but de la vie de l'homme, sert ici fort heureusement de cadre à tout ce qui va suivre, et se rattache étroitement à la question de la méthode par laquelle le mémoire a débuté. L'homme, pour arriver au souverain bien, ne peut s'en remettre qu'à son âme et à toutes les facultés pures ou mélangées qu'elle possède dans son union avec le corps. De là l'examen attentif et si sagace des facultés suivantes, que le mémoire nº 4 classe plus rigoureusement peut-être que Plotin ne

l'a fait : la nutrition, la reproduction, la locomotion, la passion, la sensation, l'appétit, l'opinion, la perception, l'imagination soit sensible, soit intelligible, la mémoire, le raisonnement, le désir, et la volonté, la pensée, et enfin l'amour.

L'auteur parcourt chacune de ces facultés ; et il s'arrête plus spécialement sur la sensation, la volonté et l'amour. La théorie de la sensation a dans Plotin un caractère très-singulier, parce que pour lui l'âme est impassible. La sensation ne peut donc pas lui appartenir; et Plotin l'attribue à un être intermédiaire entre l'âme et le corps, sur lequel il ne se prononce pas très-nettement, et qui tient à la fois des deux termes qu'il unit. Le mémoire, en voulant rendre plus précise la pensée de Plotin, est peut-être allé trop loin; et surtout, il a pris un langage trop moderne quand il attribue la sensation au *principe vital,* au *principe animal.* Le philosophe alexandrin ne s'exprime pas aussi formellement. Plotin dit quelquefois tout simplement l'animal, ζῶον, parfois aussi le mélange, τὸ μῖγμα, ou bien le troisième composé de deux autres τρίτον τι ἐξ ἀμφοῖν : ou bien encore, cet autre troisième engendré des deux premiers, ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγενημένον. Il fallait tâcher de conserver l'indétermination même de toutes ces formules, qui représentent bien les doutes du philosophe et l'obscurité de la question.

La théorie de la liberté et de la vertu est parfaitement exposée, ainsi que celle de l'amour, faculté qui élève l'âme à la contemplation du beau et du vrai, à la possession du bien, « à la vie pure et parfaite dont

« la vertu n'est qu'une introduction nécessaire » (p. 176). Cette vie pure et parfaite est déjà à un degré élevé dans la contemplation : elle est à son degré suprême dans l'extase, bonheur que l'homme ici-bas ne connaît que par instants fugitifs et passagers : et qu'il possèdera sans trouble et sans partage dans la vie qui doit succéder à celle que nous subissons en ce monde. C'est là qu'est le bonheur : « Il est dans l'âme « et seulement dans l'âme : il est libre comme le « principe d'où il vient : l'homme vertueux est in- « failliblement heureux, et heureux en proportion « même de sa vertu » (p. 195). Ici, Messieurs, pour vous faire bien apprécier le mérite de cette analyse, nous n'aurions que l'embarras de choisir. L'auteur doit sans doute beaucoup à Plotin : mais en faisant passer dans notre langue, et sous une forme nouvelle, ces admirables et sublimes théories sur la vertu, sur la liberté, sur la beauté, sur l'amour et sur le bien, il ne leur a presque rien ôté de leur grandeur, et l'on sent partout dans son œuvre le souffle puissant qui les a primitivement inspirées. Nous nous bornerons aux citations suivantes. « Qu'il avance hardiment, « qu'il avance au fond du sanctuaire, celui qui a « fermé les yeux au spectacle des beautés terrestres. « Qu'il les ouvre pour contempler la vraie beauté, « type originel de ces pâles et impures images aux- « quelles l'opinion donne ce nom. Ces beautés fugi- « tives ressemblent à ces formes mobiles reflétées par « les eaux : et dont un apologue ingénieux dit que « l'insensé qui voulut les saisir disparut, entraîné « par le courant. L'âme qui s'élancerait pour les sai-

« sir, n'irait-elle pas se plonger et se perdre dans ces « profondeurs ténébreuses, abhorrées de l'intelli- « gence? C'est ici qu'il faut nous écrier : fuyons, « fuyons dans notre chère patrie. Mais comment fuir, « comment échapper, se demande Ulysse dans cette « admirable allégorie qui nous le représente, échap- « pant à tout prix à l'empire magique de Circé ou de « Calypso, sans que le plaisir des yeux ou le specta- « cle des beautés corporelles puissent le retenir sur « ces bords enchantés? Notre patrie, notre père à « nous sont aux lieux que nous avons quittés. Mais « comment y revenir? Nos pieds sont impuissants « pour nous y conduire : ils ne sauraient que nous « transporter d'un coin de la terre à l'autre : ce ne « sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni « des chars emportés par de rapides coursiers. Lais- « sons de côté ces inutiles secours. Pour revoir cette « chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux « de l'âme, en fermant ceux du corps.

« Voici comment doit s'opérer cette vision inté- « rieure. L'âme ne peut tout d'abord contempler les « vertus trop éclatantes : il faut donc qu'après avoir « détaché son regard des beautés corporelles, elle « contemple les sentiments, puis les vertus, ces œu- « vres admirables produites non par des artistes, « mais par les gens de bien. Mais pour découvrir la « beauté des sentiments et des actions chez les autres, « il faut que notre âme les possède en elle-même. « Rentre donc en toi, et si tu n'y trouves pas encore « la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, en- « lève, polit, épure sans relâche, jusqu'à ce qu'il ait

« orné sa statue de tous les dons de la beauté. Re-
« tranche aussi de ton âme tout ce qui n'est point
« droit, purifie et illumine tout ce qui est impur et
« ténébreux, ne cesse point d'embellir et de perfec-
« tionner ton image, jusqu'à ce que la lumière étin-
« celante de la vertu jaillisse sous tes yeux, et que tu
« contemples ta sagesse ferme et inébranlable, au
« sein d'une pureté sainte et incorruptible. Alors,
« plein de confiance en toi et n'ayant plus besoin de
« guide, tu y découvriras la beauté. Que chacun de
« nous devienne beau et divin, s'il veut contempler
« la beauté et la divinité!... » (p. 184). « L'âme, en
« arrivant à Dieu, fait comme le visiteur qui, après
« avoir considéré les ornements d'une maison, ne les
« regarde plus dès qu'il a aperçu le maître. Ici le
« maître n'est point un homme, c'est un Dieu; et ce
« Dieu ne se montre point au spectateur : il le pénè-
« tre et le remplit tout entier. Le bien n'est pas
« comme la beauté, comme l'intelligence, un objet de
« contemplation : c'est un objet d'amour. L'âme
« devenue intelligence voit et contemple : devenue
« amour, elle ne peut plus que sentir, et l'amour ou
« le sentiment détruit la contemplation. L'âme par
« amour se dépouille de toute forme même intelligi-
« ble. Elle fait comme l'initié dans les mystères : il
« quitte tous ses vêtements et s'avance nu, vers le
« sanctuaire où réside le Dieu. Dans cet effort su-
« prême, elle fait taire non-seulement les facultés in-
« férieures de sa nature, mais même la pensée pure,
« même la contemplation. Elle ne sent plus son
« corps : elle ne sent plus qu'elle est dans un corps.

« Elle ne s'affirme plus comme animal, comme hom-
« me, comme être universel même : elle perd jusqu'à
« la conscience de sa pure essence. Ainsi préparée,
« l'âme s'unit au bien. Dans cette union, ce n'est pas
« l'âme qui reçoit et possède le bien; c'est le bien
« qui reçoit et possède l'âme. Le bien attire l'âme
« sans sortir de son puissant repos, par la seule
« vertu de sa présence. De cette attraction irrésisti-
« ble, naît l'amour qui agite l'âme et la pousse
« dans le sein du bien. L'âme alors s'y confond, et
« s'y absorbe si complétement qu'elle n'a plus même
« la conscience de la présence de Dieu en elle. Par-
« venue à cette hauteur, elle ne peut plus que des-
« cendre : la pensée elle-même est une chute quand
« l'âme en est à l'amour. Lorsque ce feu divin la pénè-
« tre, richesses, fortune, science, vertu, beauté, intel-
« ligence, tout la laisse froide et indifférente, c'est là
« l'extase... » (p. 188). « Mais pourquoi l'âme ne se fixe-
« t-elle pas sans retour dans cette union ineffable
« avec Dieu, quand elle a le bonheur d'y parvenir ?
« C'est que le corps la sollicite sans cesse et l'arrache
« à ce commerce divin, pour la replonger dans la
« vie sensible. Ce n'est qu'après la mort que l'union de
« l'âme avec Dieu pourra être constante et durable. »

Nous pourrions pousser plus loin : mais ceci doit vous suffire, Messieurs, pour juger comment Plotin a été compris et rendu. Cette analyse du philosophe alexandrin, telle qu'elle est dans le mémoire n° 4, est certainement la plus exacte, la plus étendue qui en ait jamais été tentée. Pour ceux qui ne peuvent aborder les textes, et en l'absence de toute traduc-

tion, elle suffit pour donner une idée entière du mysticisme alexandrin; et c'est, à nos yeux, en faire le plus grand et le plus légitime éloge. Ajoutons seulement que cette analyse finit bien brusquement dans le mémoire n° 4; et que nous eussions été heureux de la voir couronnée par un résumé concis et substantiel de tout le système. Rien n'était plus aisé à l'auteur; et même en restant fidèle à la méthode pratiquée par lui, il pouvait trouver dans Plotin des pensées assez nombreuses qu'il eût suffi de rapprocher, pour en faire sortir toutes les généralités essentielles de sa doctrine. C'est toujours le défaut de composition que nous avons signalé dès le début.

Après Plotin, six pages suffisent à l'auteur pour arriver à Proclus, c'est-à-dire pour tracer l'histoire de la philosophie d'Alexandrie pendant deux siècles. Vous pressentez déjà pourquoi il a été si concis : c'est une suite de l'attention exclusive qu'il donne à la métaphysique. De Plotin à Proclus, la doctrine de l'école n'a pas reçu de développements de quelque intérêt : il n'y a donc point à s'occuper des philosophes qui remplissent ce long intervalle; comme s'ils n'avaient pas du moins conservé les traditions, s'ils n'y ont point ajouté. Porphyre, Iamblique ont été traités en quelques mots, bien qu'ils ne soient pas sans importance; le peu que le mémoire en dit n'est même pas très-exact. Il essaye de défendre Porphyre, et de prouver qu'on a eu tort, en général, « de voir en lui un penchant singulier à la superstition et au merveilleux » (p. 201). Il suffit de renvoyer l'auteur à la biographie de Plotin écrite par Porphyre lui-même.

Le mémoire, il est vrai, semble douter que Porphyre ait cru sérieusement à ce qu'il raconte. Sur quoi s'appuie ce doute, nous l'ignorons : il est impossible de prendre pour de simples faits psychologiques ceux que Porphyre nous donne pour parfaitement réels. Il a pu croire très-sincèrement à ces faits merveilleux. Le monde à cette époque était excessivement crédule. Les chrétiens ne l'étaient pas moins que les païens, et des conciles durent intervenir pour opposer des bornes légales à ce débordement des plus absurdes superstitions. Que Porphyre ait été chrétien d'abord, comme l'ont cru quelques historiens de la philosophie, ou qu'il soit né païen, sa première éducation l'aura porté tout aussi bien à cet esprit de superstition dont plus tard la philosophie même ne put pas le guérir. Il faut bien admettre contre lui son propre témoignage. Le mémoire n° 4 a du moins reconnu que « Jamblique, sans changer la pensée phi« losophique de l'école, en change la direction et « l'entraîne le premier dans les pratiques d'une théur« gie ardente et mêlée d'opérations magiques. » De telles aberrations de la part de la philosophie méritaient, ce nous semble, tout autant d'études, si elles n'inspiraient point autant de sympathie, que les développements purement théoriques de la doctrine. Évidemment, l'auteur du mémoire se justifie par des motifs insuffisants ; ou bien, s'il eût été parfaitement conséquent avec lui-même, il serait presque allé jusqu'à supprimer Proclus, comme il a supprimé Porphyre et Jamblique : car il déclare que « la philoso« phie de Proclus n'est ni une doctrine nouvelle dans

« la philosophie générale du néoplatonisme, ni une « grave modification du système alexandrin tel qu'il « a été fondé par Plotin » (p. 206). Et, pourtant, il a donné à Proclus 204 pages, ce dont nous sommes loin de le blâmer.

Cette analyse de Proclus est faite sur les mêmes principes que celle de Plotin et elle a les mêmes qualités et les mêmes défauts aussi. Proclus est d'abord très-bien caractérisé : « Proclus, dit le mémoire, fut, « plus qu'aucun autre philosophe de cette époque, « pénétré de l'esprit alexandrin, de cet esprit qui as- « pire à tout comprendre, tout expliquer, tout con- « cilier. Il n'est pas une théorie philosophique, pas « un mythe religieux, pas une tradition du sens « commun, quelles qu'en soient la nature et l'impor- « tance, dont il n'ait tenu compte. Toute la philosophie « alexandrine d'abord, et en outre, toute la science « du passé viennent se résumer dans ce système « qu'on pourrait définir avec raison, la synthèse uni- « verselle des nombreux éléments de la sagesse an- « tique élaborée sous l'influence de l'esprit platoni- « cien. Proclus exprimait énergiquement le caractère « de sa mission quand il s'appelait le pontife de toute « les religions ; il aurait pu ajouter : et le philosophe « de toutes les écoles » (p. 205).

En traitant de la méthode de Proclus, l'auteur s'est surtout attaché, et avec raison, à en montrer les différences avec celle de Plotin, ainsi que les rapports. Cette comparaison est ingénieuse et vraie : mais voici un point où la sagacité ordinaire de l'auteur ne nous paraît pas à l'abri de la critique. « Il est facile de

« voir, dit-il en se résumant, que sur la nature, le « principe, le critérium et la méthode de la science, « Proclus pense à peu près comme Plotin. Tous deux « recommandent et pratiquent le Γνῶθι σεαυτόν. Tous « deux fondent le précepte sur l'*identité* du sujet et « de l'objet de la connaissance. Seulement Proclus « attribue cette merveilleuse vertu de la conscience à « l'*analogie* de l'âme avec le monde intelligible, ana- « logie qui vient d'une certaine participation, tandis « que Plotin l'explique par l'identité même de l'in- « telligence humaine et de l'intelligible. En cela la « théorie de Plotin est beaucoup plus profonde que « celle de Proclus. » Non-seulement elle est plus profonde, mais elle est tout autre sur ce point si grave; l'analogie et l'identité ne se confondent pas, l'auteur du mémoire aurait pu s'apercevoir de sa propre contradiction. On ne trouvera point dans Proclus cette confusion de l'essence de l'âme et de Dieu, laquelle est le fond de la doctrine plotinienne. C'est là ce qui fait que Proclus est beaucoup moins mystique que son prédécesseur, et qu'il est plus près de Platon que de Plotin. La philosophie grecque en mourant revient pour la doctrine, aussi bien que pour les lieux, à peu près à son point de départ.

Nous eussions voulu aussi que le mémoire n° 4 insistât plus encore qu'il ne l'a fait sur ces formes nouvelles et tout extérieures que Proclus a données à la méthode dialectique; Proclus lui-même les fait remonter aux Éléates et à Platon : il croit qu'Aristote les a mutilées et méconnues. Mais, quoi qu'il en soit de l'origine de ces formes, n'est-ce pas déjà de la Scho-

lastique dès la fin du sixième siècle, et dans une école toute grecque? et cette remarque ne valait-elle pas la peine qu'on la fît? D'où vient cette physionomie toute nouvelle de la discussion philosophique? Sans aucun doute, de la logique d'Aristote et des études assidues dont elle était l'objet? Proclus se trompe en indiquant une autre source : il eût été bon de relever son erreur.

Nous reprocherons encore au mémoire d'avoir passé beaucoup trop légèrement sur une question fort grave, où il compare de nouveau Proclus à Plotin. C'est celle de la création : « Plotin, dit-il, s'était contenté « d'affirmer, pour résoudre la difficulté, que Dieu a « produit tout sans sortir de son immobile et im- « muable éternité, par un simple rayonnement de « sa nature. Du reste, dans la doctrine de Plotin, « Dieu produit directement l'être et l'intelligence. « Il paraît que cette solution n'avait pas entièrement « satisfait Proclus : car il imagine une hypothèse qui « lui est propre pour expliquer la transition. Dieu « ne produit pas par lui-même et directement le « monde : entre Dieu et le premier degré de la série « des êtres, qui est l'être en soi, Proclus conçoit un « intermédiaire. Il distingue l'unité en soi, inacces- « sible et solitaire, et l'unité qui s'épanche au dehors, « se développe, se divise et produit les unités, ima- « ges pures de la nature divine » (p. 225). N'est-ce pas là encore une différence considérable entre Plotin et Proclus? et les unités de Dieu, qui vont devenir tout à l'heure des dieux inférieurs, ne rapprochent-elles pas la théodicée de Proclus de celle du Timée, beaucoup plus que de celle de Plotin? Proclus

ici ne revient-il pas encore à Platon, comme il y revient aussi pour la théorie des idées, ainsi que le remarque le mémoire lui-même (p. 365)?

Vient ensuite dans le mémoire un très-long morceau sur la Providence, et, sous prétexte « qu'une « simple analyse ne suffirait pas pour donner une « idée juste d'une théorie dont le plus grand mérite « n'est pas dans la nouveauté des résultats, mais « dans la manière dont le philosophe a démontré « et discuté les solutions qui lui avaient été léguées « par la tradition » (p. 235), l'auteur cite textuellement Proclus : mais cette citation est énorme, et elle ne tient pas moins de quatre-vingts pages. Déjà, pour la théorie de l'Un, nous avions trouvé une première traduction de cinq pages : plus loin, pour la psychologie, nous en trouverons encore une autre de vingt-huit, etc., etc. Évidemment, ce n'est pas là ce que vous attendez des concurrents. L'exposition de Proclus a de très-grands mérites, et une grande originalité. Mais il n'est pas besoin, pour la faire connaître, de ces spécimens exagérés. Ce que le mémoire en avait dit au début, l'exemple fort détaillé qu'il en avait donné sur la question de la nature de l'âme, suffisait amplement. Ce que vous vouliez surtout, c'est qu'on mît en lumière la pensée philosophique. Quant à la forme même qu'elle revêt, elle vous importe moins. Il ne faut recourir aux citations directes que pour les passages décisifs où les moindres nuances sont essentielles : et lorsqu'on y a recours pour donner une idée du style lui-même, il n'est pas du tout nécessaire de les étendre si démesurément.

Nous reconnaissons, d'ailleurs, que ces traductions sont fort exactes ; et l'exposition du système de Proclus, si elle est un peu diffuse, comme son modèle, est peut-être par cela même plus propre à le faire connaître. L'auteur du mémoire a d'ailleurs eu le soin de la terminer par un résumé que nous avions eu à désirer pour Plotin ; et dans ce résumé, tous les traits de la comparaison de Proclus avec son prédécesseur sont très-judicieusement choisis, s'ils sont trop peu nombreux. Le mémoire a surtout insisté sur la théorie du ternaire et celle de la liberté : nous le citerons encore : « La théorie du ternaire est la plus grande « conception dont Proclus ait enrichi la philosophie « alexandrine. Elle contient l'explication de tous les « êtres créés, de l'être proprement dit, comme du « devenir. Plotin, en traitant des principes du monde « intelligible et du monde sensible, n'avait point « songé à en déterminer la loi nécessaire et univer- « selle. C'est cette grave lacune que Proclus a com- « blée. Il est vrai qu'il a abusé de sa formule, et qu'il « en a fait sortir des myriades de trinités ; mais il « n'en faut pas moins voir, sous cet amas de subti- « lités, la grande et éternelle vérité de la triple na- « ture de tout être créé» (p. 407). Nous ne partageons pas ici toute l'admiration de l'auteur, même avec la restriction qu'il y met ; et nous aurons occasion plus loin de dire pourquoi, quand nous examinerons ses propres conclusions. Mais nous approuvons complétement ce qu'il dit de la théorie de la liberté : « Pro- « clus ne développe pas seulement la doctrine de « Plotin ; il la modifie dans le sens de l'expérience et

« dans l'intérêt de la personnalité humaine. Plotin, « appliquant à la question de la liberté sa définition « profonde, mais un peu mystique, de la nature de « l'âme, avait trop confondu la liberté et la volonté « avec le principe divin, qui, dans notre nature com- « plexe, agit sur l'une et sur l'autre. Proclus, tout « en reconnaissant avec Platon et avec Plotin que la « nature de l'âme n'est point indifférente au bien, « distingue et pose à part le pouvoir de choix et d'é- « lection, la puissance de vouloir également le bien « et le mal, la liberté proprement dite; et c'est dans « ce pouvoir qu'il fait consister la nature même de « l'âme, nature essentiellement intermédiaire, infé- « rieure à l'intelligence, supérieure à la sensibilité. « Plotin au contraire avait absorbé l'âme humaine « dans les principes supérieurs de qui elle tient l'être, « la lumière et la vie, et avait affaibli par là, sinon ef- « facé, sa personnalité, et compromis sa liberté. » Si nous avons à regretter quelque chose, c'est qu'une aussi intéressante comparaison soit si courte, et que Plotin soit un peu sacrifié à son successeur.

Après cette analyse qui n'a touché, comme vous l'avez vu, Messieurs, que Plotin et Proclus, vient dans le mémoire n° 4 la seconde partie, c'est-à-dire l'histoire, non point tout à fait comme l'avait demandée votre programme, mais comme l'a réduite l'auteur. Vous avez vu que nous n'approuvions pas du tout la méthode générale suivie par lui : mais pour être juste, il faut dire qu'il a compensé, en partie du moins, les graves lacunes que nous lui avons reprochées plus haut. S'autorisant d'un passage où Porphyre énu-

mère les ouvrages auxquels puisait son maître, et les sources où il s'inspira, l'auteur recherche quels sont les antécédents de la philosophie alexandrine, et à ce point de vue, il étudie successivement les rapports qu'elle soutient avec Platon, Aristote, les Stoïciens, le christianisme, Philon, Plutarque et Numénius.

Pour ce qui concerne Platon et Aristote, l'auteur a fait preuve d'une connaissance profonde des systèmes de l'un et de l'autre; et il a montré avec la plus parfaite exactitude en général, et avec une très-vive sagacité, tous les emprunts que le néoplatonisme a faits à tous les deux : à celui-ci, surtout pour le fond, à celui-là pour la forme et pour le fond tout ensemble. Mais nous trouvons que le mémoire a été beaucoup trop long sur ce point incontestable que les Alexandrins se rattachaient à Platon, d'abord de leur propre aveu, puis ensuite par la ressemblance d'une foule de théories particulières. Il se donne la peine de démontrer cette liaison évidente de deux manières, par le témoignage direct de Plotin, Proclus, Olympiodore; et aussi par le rapprochement des doctrines identiques et analogues. Vraiment, la chose ne méritait pas tant de peine. Porphyre, en énumérant les livres et les auteurs favoris de Plotin, ne nomme pas Platon, parce que sans doute c'était un fait par trop clair. Plotin lui-même cite Platon presque à toutes les pages : ou plutôt, il fait comme Porphyre, il ne le désigne point, et il se contente de cette formule assez bizarre, mais très-caractéristique : *dit-il,* sans indiquer le personnage à l'autorité duquel il se réfère si souvent et avec tant de déférence. Le mémoire d'ailleurs montre

très-nettement les analogies des Alexandrins et de Platon sur les points suivants, la méthode, la théodicée, les idées, le ternaire et la psychologie : il montre aussi leurs profondes différences, par les développements excessifs que les Alexandrins ont donnés à certaines opinions de Platon, ou les modifications considérables qu'ils leur ont fait subir. Nous aurions voulu que le mémoire insistât davantage sur l'illusion que se faisaient les néoplatoniciens, quand ils croyaient fidèlement reproduire Platon. Proclus en particulier poussait l'erreur fort loin, quand il s'imaginait retrouver jusqu'au ternaire dans l'auteur du Timée. Les passages mêmes que cite le mémoire le montrent très-clairement : Platon reconnaît à tout être créé quatre éléments, et non pas trois, le fini, l'infini, le rapport de l'un à l'autre, et la cause. Il fallait signaler et critiquer cette étrange méprise, loin de sembler l'approuver en la répétant.

Nous pensons aussi que l'auteur a poussé trop loin les analogies, qu'il croit retrouver entre la doctrine péripatéticienne et la doctrine des Alexandrins. Il ne nous semble pas possible de soutenir qu'Aristote considère la raison comme une véritable *émanation* de la pensée divine. Ni le mot ni la chose ne se trouvent dans le fondateur du Lycée. Il ne s'est point expliqué sur ces questions obscures et profondes : c'est une lacune si l'on veut, mais du moins ne les a-t-il point tranchées dans le sens qu'on indique. La pensée de la pensée dans la Métaphysique confond bien si l'on veut l'intelligent et l'intelligible, mais c'est comme les confond perpétuellement la pensée de l'homme

quand elle se prend pour objet de sa propre attention. Elle ne les confond pas du tout comme l'ont fait les Alexandrins, en identifiant Dieu et l'âme humaine : et il est impossible de dire que de part et d'autre dans Aristote et dans Plotin « le fond de la théorie « soit le même » (p. 454). Plotin et Proclus l'auraient dit, qu'il ne faudrait pas les en croire. Où sont les passages d'Aristote qui justifient cette assimilation? Qu'on les cite et qu'on ne s'en tienne pas à des rapprochements vagues et généraux. L'idée sans doute est spécieuse : mais en l'exagérant, on la rend complétement fausse. « Aristote n'est rien moins que mys- « tique, » comme l'a très-bien dit le mémoire : et les Alexandrins sont mystiques avant tout : voilà la différence profonde qu'il ne fallait pas perdre de vue un seul instant, et qui les sépare de toute la distance de l'Organon aux Ennéades.

Nous croyons que l'auteur du mémoire s'est encore trompé en retrouvant dans Aristote la théorie de l'intelligence, première hypostase de Dieu, ou de l'Un selon la philosophie alexandrine. Ce rapprochement est forcé, plus encore, s'il est possible, que le précédent : et les citations indispensables sur un point si délicat, ont été tout à fait omises. De simples aperçus, tout sagaces qu'ils sont, n'y pouvaient suppléer. Pour la théorie de la matière, la ressemblance est assez frappante, et l'auteur a bien fait de l'indiquer. Il a signalé avec tout autant de raison, l'influence que le stoïcisme a exercée sur les néoplatoniciens, surtout en ce qui concerne l'optimisme et la théorie du bonheur.

A côté de toutes ces sources où l'alexandrinisme a certainement puisé, nous eussions aimé que le mémoire entrât dans quelques développements pour démontrer cette autre influence puissante qu'il a désignée, d'une manière un peu vague, sous le nom d'esprit du siècle. C'est ici que les détails historiques, sur la situation générale du monde civilisé, dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, auraient dû trouver place. Ils auraient peut-être montré à l'auteur que « l'alexandrinisme ne fut pas l'expression la « plus haute et la plus pure de cet esprit » (p. 471). Le christianisme a mieux répondu aux besoins du temps; et la preuve la plus manifeste en est dans sa victoire même.

Il aurait fallu aussi ne pas se borner à indiquer d'une manière tout indéterminée l'influence orientale : il est vrai que le mémoire revient un peu plus loin sur le Gnosticisme; mais le Gnosticisme n'est pas à lui seul l'Orient tout entier : et Alexandrie, si elle connut les Gnostiques que Plotin réfuta directement, connut aussi bien d'autres doctrines orientales qui agirent certainement sur lui, bien qu'il ne les ait pas directement mentionnées. Il fallait d'autant plus s'occuper de ces détails, que c'est aller fort loin que de dire que l'éclectisme « alexandrin fut une admi« rable synthèse de toutes les doctrines orientales et « grecques » (p. 475). Les Alexandrins connaissaient bien peu l'Orient, que nous ne connaissons pas même encore; et leur éclectisme s'attacha surtout à concilier Aristote et Platon, bien que leur système général, par la force même des choses, se soit modifié de la

manière la plus grave au contact de quelques doctrines spéciales venues de l'Orient.

Parmi ces doctrines, le mémoire s'est arrêté surtout à celle de Philon qui, comme nous l'avons dit plus haut, avait essayé d'accorder les théories grecques et les traditions hébraïques. Le mémoire n° 2 aussi s'était occupé longuement de Philon : mais il n'avait pas assez marqué ses rapports aux doctrines alexandrines. C'est un défaut que nous avons retrouvé encore ici. De plus, l'analyse des œuvres si curieuses du docteur juif est beaucoup trop concise : et l'auteur en l'approfondissant, eût pu facilement y découvrir les ressemblances les plus vives et les plus nombreuses avec le néoplatonisme. Il a bien vu que la méthode, et la pratique de l'extase en particulier, étaient déjà tout au long dans l'éclectique hébreux : et malgré l'importance extrême qu'il attache avec raison à cette théorie dans le système alexandrin, il n'a fait ici que la nommer, passant outre, comme si c'était un fait de mince intérêt que de trouver cette doctrine essentielle dans des ouvrages aussi philosophiques que religieux, deux siècles au moins avant que Plotin ne la développât.

Après quelques mots sur Plutarque, le mémoire consacre cinq à six pages à Numénius dont Plotin, disait-on, si l'on en croit le rapport de Porphyre, n'était que le plagiaire. Puis il omet complétement Ammonius que vous désigniez nominativement dans votre programme, et que le témoignage le plus exprès de Porphyre, dans le fragment cité par le mémoire lui-même, signale comme le maître vénéré de Plotin.

Ammonius exigeait un examen attentif; et vous avez pu voir que le mémoire n° 2 avait su, par le rapprochement de textes peu connus, faire jaillir sur ce point obscur d'assez grandes lumières.

Des doctrines antérieures le mémoire passe aux doctrines contemporaines, ou, pour mieux dire, à la seule doctrine des Gnostiques; encore n'essaye-t-il pas de la retrouver dans ce qui nous reste des Gnostiques. Il la prend des mains de Plotin, telle qu'il nous la donne dans la réfutation qu'il en a faite. Ce témoignage, bien qu'il soit suspect, était précieux sans doute : mais il fallait encore en interroger d'autres, et une érudition éclairée aurait pu reconstruire, d'après les fragments qui nous ont été conservés, quelques-unes des opinions de la Gnôse, qui se rapprochaient le plus du néoplatonisme. Du reste, le mémoire caractérise fort bien la Gnôse dans son rapport avec son adversaire; et il prouve sans peine que la philosophie d'Alexandrie, tout en devenant mystique, n'a pas cessé d'être mesurée, savante, profonde, en d'autres termes, n'a pas cessé d'être grecque. Nous eussions voulu qu'ici le mémoire, en analysant le livre contre les Gnostiques, qu'il déclare extrêmement curieux, fût plus exact dans les traductions qu'il donne. Ainsi il fait parler Plotin en ces termes : « Des « dogmes qui composent la doctrine (des Gnostiques), « les uns sont dérobés à Platon, les autres, qui con- « stituent leur système propre, sont contraires à la « vérité. C'est ainsi que les jugements et les fleuves « des enfers et les transmigrations des âmes, les trois « principes du monde intelligible, l'âme elle-même

« sont empruntés à Platon dans le Timée. » Plotin dit simplement : La multiplicité introduite dans le monde intelligible; et l'auteur devait d'autant moins se servir de cette expression : Des trois principes du monde intelligible, qui ne vient que de lui seul, que plus haut il a soutenu que, suivant Plotin, il n'y a vraiment qu'un principe, l'Un, et que les deux autres termes, l'intelligence et l'âme, sont des hypostases inférieures au premier. En citant ainsi la fin de ce chapitre, il l'a refait : mais puisqu'il recourait à la traduction, il fallait qu'elle fût textuelle et parfaitement exacte.

Vous aviez demandé aux concurrents, Messieurs, de montrer le lien systématique qui rattache l'école d'Alexandrie aux religions antiques, et le rôle qu'elle a joué dans la lutte du paganisme expirant contre la religion nouvelle. Celui-ci a traité ces deux points avec assez d'étendue, mais surtout le premier. Il a suivi l'interprétation que la philosophie a tentée du polythéisme, depuis Pythagore, les Éléates et Socrate, jusqu'à Plotin, Porphyre, Jamblique, Salluste, Proclus et Olympiodore; et il a fort bien montré que tandis que le christianisme absorbait la philosophie, la philosophie alexandrine, au contraire, avait dû absorber la religion dans son sein, la rendant philosophique au lieu de se faire elle-même religieuse. Il a de plus très-heureusement mis en lumière, et l'affinité des principes essentiels entre le mysticisme alexandrin et la religion chrétienne, malgré leur guerre incessante, et l'admirable fidélité que le mysticisme sut garder aux traditions nationales, tout en transformant les croyan-

ces populaires. Nous voudrions citer ici quelques pages pleines d'élévation, de justesse, et en même temps de simplicité, sur ce grand sujet. Mais nous nous en abstiendrons, bien qu'à regret, par le même motif que nous avons déjà donné plus haut (p. 61) pour supprimer une citation analogue du mémoire n° 2.

Peut-être le mémoire doit-il paraître s'être trop étendu sur cette conciliation de la religion et de la philosophie essayée par les Alexandrins (50 pages), quand on le voit aboutir à ces deux résultats : 1° que la philosophie en interprétant la religion l'a défigurée ; 2° que les Alexandrins sont allés en ce sens jusqu'à l'absurde et au ridicule (p. 560), et qu'ils n'ont pas toujours respecté la vraisemblance et le bon sens (p. 563). Pourquoi dès lors s'en occuper si longuement ? et ne valait-il pas mieux donner plus de place à la lutte bien autrement intéressante du paganisme contre la religion chrétienne ? Mais sur cette dernière question comme sur plusieurs autres, il est probable que les documents historiques manquaient à l'auteur ; et de là sans doute sa concision sur l'une des parties les plus graves de votre programme, et sur l'un des événements les plus considérables des annales humaines.

Nous retrouverons la même insuffisance, bien qu'à un moindre degré, dans la troisième partie du mémoire qui traite de l'influence de la philosophie d'Alexandrie sur la philosophie ultérieure, depuis la fermeture des écoles d'Athènes, que le mémoire indique à peine, jusqu'au dix-septième siècle, Jordano Bruno et Descartes. Cette portion de l'histoire offre des

difficultés toutes spéciales, parce que les monuments du moyen âge nous sont encore très-peu familiers. Nous reconnaissons d'ailleurs volontiers qu'ici comme toujours l'auteur a fait preuve de sagacité, et que les indications qu'il donne, toutes fugitives qu'elles peuvent être, sont curieuses et exactes.

Maintenant, Messieurs, de ce long et consciencieux travail, il ne nous reste plus à juger qu'une seule partie; mais c'est la plus importante de toutes, celle qui en présente les conclusions, c'est-à-dire, la critique de la philosophie alexandrine. Vous avez vu que dans les autres mémoires nous n'avions rien trouvé qui nous satisfît. Nulles ou à peu près dans le mémoire n° 1, les conclusions étaient plus étendues, mais presque aussi faibles, dans le n° 2. Ici, au contraire, elles ont tout le développement nécessaire; et si elles ne sont pas toujours ce que nous eussions désiré, elles attestent très-clairement du moins la puissance d'esprit dont vous avez eu déjà tant de preuves par ce qui précède. Elles forment à peu près le cinquième du mémoire entier.

Elles sont précédées de quelques considérations générales qui portent sur les deux points suivants : 1° les difficultés de la critique métaphysique; 2° la méthode spéciale de critique qu'il convient d'appliquer à l'école d'Alexandrie.

L'auteur trouve qu'il est beaucoup plus difficile de juger en métaphysique que dans la science. Pour les mathématiques, il suffit de ramener la question aux principes incontestables, aux axiomes. En physique, la chose est tout aussi simple; il suffit de vérifier le

fait, de répéter l'expérience, ou de prendre l'hypothèse pour ce qu'elle est, si l'on a dû recourir à l'expédient d'une hypothèse. En métaphysique, rien de pareil : « Il y est bien toujours question, comme « dans les autres sciences, du vrai et du faux : mais « le vrai ne s'y distingue pas toujours nettement du « faux : peu de vérités y sont absolument pures « d'erreur; peu d'erreurs sans mélange de vérité. » (p. 608). Voilà ce que dit l'auteur; mais nous ne partageons pas du tout ses opinions : la critique métaphysique nous paraît au contraire beaucoup plus simple que les deux autres, précisément par les motifs que lui-même en donne quelques pages plus loin : « C'est qu'il n'est pas un grand problème « métaphysique dont toute intelligence, la plus « humble, comme la plus élevée, ne porte en soi la « solution » (p. 611). Il suffit donc, pour juger en métaphysique, d'avoir pris soi-même parti sur les grandes questions que la métaphysique agite éternellement. A l'aide de la doctrine qu'on s'est faite, on mesure toutes les autres ; et le jugement est plus aisé, là où l'on a soi-même tous les éléments du problème, que là où il faut les demander à la science ou à l'observation extérieure. Sans doute, cette mesure personnelle n'est pas elle-même à l'abri de toute critique : elle n'est pas plus infaillible qu'elle n'est facile à conquérir : mais une fois conquise, juste ou fausse, elle sert parfaitement à son objet, qui est ici l'appréciation des opinions d'autrui. C'est là ce qui explique la lutte des systèmes, qui se succèdent et se renversent, et qui, comme l'a très-bien dit le mé-

moire, « en transformant d'âge en âge ces grands « problèmes de Dieu, de l'âme et du monde, par un « travail non interrompu, les élèvent à une vérité de « plus en plus pure, de plus en plus complète » (p. 613). Les systèmes sont moins instables en philosophie qu'ils ne le sont en physique, en dépit de l'opinion commune; et l'histoire bien étudiée réduit à leur juste valeur ces déclamations dont la métaphysique a été si souvent l'objet, et que Kant n'a pas hésité à répéter contre elle plus haut que qui que ce soit ne l'avait fait avant lui.

Nous ne croyons donc pas que la critique métaphysique soit aussi difficile que le prétend le n° 4.

Nous n'approuvons pas non plus tout à fait la méthode spéciale qu'il propose d'appliquer à l'école d'Alexandrie. Il ne veut pas qu'on « la prenne trop « rigoureusement à la lettre; et il croit que sous ces « formes étranges et ces hardies hypothèses, se ca- « chent des vérités immortelles et profondes, qui ont « fait la vie et la puissance de cette doctrine » (p. 615). L'extase, l'identité de l'âme humaine et de Dieu, telles que les a connues Plotin, peuvent être des erreurs : ce ne sont point certainement des hypothèses. Il faut juger ces théories à la lettre, parce qu'elles ont été prises ainsi, et pratiquées en toute réalité. Plotin, pour être convaincu de s'être trompé, n'en sera pas moins grand. Mais si l'on se permet d'interpréter arbitrairement sa pensée, on la défigure; et l'on recommence sur lui le vain travail qu'il faisait lui-même sur la mythologie, et que l'on a si justement condamné. Prenons donc le néoplato-

nisme à la lettre, comme il s'est pris lui-même : ne le transformons pas : car c'est le moyen de tout confondre; ce n'est pas le moyen de tout comprendre afin de tout juger.

Ces préliminaires posés, l'auteur commence sa critique de l'école d'Alexandrie, et il s'occupe d'abord de la méthode. « La méthode alexandrine, dit-il, « repose sur ce principe, que la vérité ne peut être « extérieure au sujet de la connaissance ; qu'elle est « intime et identique à l'intelligence même, et que « toute connaissance vraie se réduit pour ainsi dire « à la conscience » (p. 616). Nous acceptons cette définition de la méthode alexandrine, bien que nous eussions voulu voir reparaître ici les formules mêmes de Plotin et de Proclus, et que nous eussions préféré, à la place du langage de la philosophie contemporaine, le langage antique et propre des deux philosophes. Il fallait remarquer aussi tout d'abord que, ce principe admis, la connaissance du monde sensible est, pour ainsi dire, exclue tout entière, comme obscure, incomplète, insuffisante, de nulle valeur; et que la connaissance vraie est réduite à celle du monde intelligible et de l'âme toute seule. Cette remarque était très-importante ; et peut-être, si l'auteur l'eût faite, n'eût-il point demandé aux Alexandrins plus qu'ils n'ont prétendu faire, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Ce principe auquel on rapporte avec raison toute la méthode alexandrine, et d'où elle sort en effet, est de la dernière gravité ; et puisqu'on le signalait comme la source de tout le reste, c'est à lui qu'il fallait s'attacher exclusivement sous la

forme même où on le présentait. Quoi qu'il en soit, le mémoire distingue dans cette méthode deux points : 1° un procédé abstrait et tout mystique de connaissance qui réduit toute science, même objective, à la conscience de soi ; 2° une théorie de la connaissance dans laquelle l'identité du sujet et de l'objet de la pensée, est posée comme le principe de toute vérité et de toute certitude.

Sur le second point, l'auteur loue beaucoup les Alexandrins d'avoir posé cette question de la science dont « on trouve peu de traces, selon lui, avant eux « dans les doctrines de la philosophie grecque, » (p. 617). Et Platon, et Aristote, que le mémoire cite d'ailleurs à la page qui suit, sur ce grand problème : et les Stoïciens, et les Sceptiques, sans parler de l'Académie tout entière ? L'auteur loue de plus les Alexandrins d'avoir résolu la question comme la philosophie allemande de nos jours. Nous ne nions pas qu'il n'y ait quelques ressemblances entre les Alexandrins et les penseurs allemands ; mais une indication aussi légère ne pouvait suffire ; et si on voulait faire un rapprochement, qui n'est pas faux sans doute, il fallait le développer bien davantage, et exposer nettement des doctrines qui sont encore plus obscures pour nous que celles même des Alexandrins. Les éloges adressés ici à l'école d'Alexandrie ne nous semblent donc pas très-justes. C'est une question fort ancienne qu'ils ont agitée de nouveau. La part de vérité que l'auteur trouve dans cette méthode ne nous paraît pas plus exactement faite. Oui certainement, les Alexandrins ont distingué, comme toutes les

grandes écoles, l'élément intelligible de l'élément sensible, dans l'acte de la connaissance : mais peut-on affirmer « que l'hypothèse par laquelle ils expli- « quent l'origine de cet élément intelligible, contient « un grand fond de vérité » (p. 619)? Le mémoire dit fort bien que l'élément intelligible de la connaissance est en communication immédiate et intime avec l'intelligence (p. 620). Puis il ajoute, par une contradiction manifeste, que c'est là ce qui sert de fondement solide à la théorie de l'identité de l'intelligence et de l'intelligible. Ce fondement, au contraire, n'est nullement solide : loin de là, il est tout à fait ruineux. Si l'élément intelligible est en communication avec l'intelligence, c'est que l'intelligence en est distincte : c'est qu'elle ne se confond pas avec lui : c'est qu'elle n'est pas identique à lui : et la chose est si évidente que l'auteur lui-même combat très-vivement cette identité, et qu'il dit un peu plus loin : « La conscience, loin de nous révéler « rien qui ressemble à une identification de l'âme « avec le monde intelligible, témoigne énergique- « ment et toujours d'une profonde différence et « d'une absolue distinction » (p. 623). Il fallait donc à ce titre condamner sans hésitation la théorie de l'identité, et ne pas plus l'admirer dans les Allemands que dans les Alexandrins.

Sur le premier point, que l'auteur appelle la méthode proprement dite, en d'autres termes, le procédé même de la connaissance, il se prononce plus nettement : et tout en admettant avec Plotin et toutes les écoles idéalistes que la réflexion est indispensable

pour bien comprendre le monde sensible lui-même, il blâme vivement « Plotin d'avoir proscrit d'une « manière absolue l'intervention de la sensation, de « l'avoir exclue, non-seulement comme principe de « la vraie connaissance, mais même comme une sim- « ple condition, et de n'y avoir vu qu'un obstacle « qu'on ne saurait trop écarter » (p. 626). Puis l'auteur, pour détruire la théorie alexandrine, en expose une qui lui est propre, et qui consiste à reconnaître dans tout acte de la pensée trois éléments distincts quoique inséparables, sensation, conscience, et conception. Nous ferons tout à l'heure la part de cette théorie : répondons d'abord aux critiques dont Plotin est l'objet.

Il ne faut pas exiger de Plotin autre chose que ce qu'il a voulu faire. Il n'a pas prétendu, ainsi que le mémoire le croit, donner une théorie complète de la science, de la connaissance, comme Platon l'essaye dans le Théétète, comme Kant l'essaye dans la Critique de la raison pure : il n'a pas prétendu expliquer comment l'âme connaît quelque chose hors d'elle-même. Il lui a seulement recommandé de rentrer en elle, de fuir le monde sensible, d'éteindre les sens, et de se réduire, en s'isolant du corps, à la pure essence qui la fait ce qu'elle est, et l'unit à Dieu avec lequel alors elle se confond. C'est le mysticisme que Plotin a prêché : il n'a voulu voir que le monde intelligible; et toute sa méthode tendait non pas à la science, mais à l'extase, comme le mémoire nous l'a si bien fait voir au début. Plotin est donc beaucoup plus simple qu'on ne le fait ici. La science, dans le

sens vulgaire où l'entendent même les philosophes, ne le préoccupe point : et c'est là ce qui fait que ses œuvres en présentent à peine quelques traces. Son mysticisme est scientifique sans aucun doute : mais avant tout, c'est du mysticisme; et lui demander de la science telle que la cherchaient Platon, Aristote, Kant et tant d'autres, c'est lui poser une question à laquelle il ne peut répondre.

Quant à la théorie, qui est personnelle à l'auteur du mémoire, et avec laquelle il juge la méthode des Alexandrins, nous reconnaîtrions bien avec lui que dans tout acte où la pensée s'applique au dehors, au monde sensible, il y a les trois éléments qu'il énumère : sensation, conscience et conception. Mais nous ne soutiendrons pas avec lui, que quand l'âme se pense elle-même, ces trois termes inséparables se retrouvent toujours au fond de sa pensée. Introduire la sensation dans l'acte par lequel la pensée cherche à se saisir elle-même, c'est faire évidemment un abus de mots dont il est inutile de signaler tous les dangers. C'est confondre la conscience et la sensibilité.

Voilà tout ce que nous trouvons dans le mémoire, sur la question de la méthode. Tout en reconnaissant dans la théorie alexandrine des côtés vrais et profonds, l'auteur se prononce en général contre cette méthode; mais, nous devons le répéter, sa faute ici, c'est de n'avoir pas assez nettement circonscrit sa recherche. La méthode vraie pour les Alexandrins, c'est la contemplation et l'extase : ils n'en ont point d'autre. Il fallait les juger par là. Il est bien vrai que l'auteur revient plus loin sur cette théorie spéciale,

et nous y reviendrons avec lui : mais en fait de méthode, il fallait étudier uniquement les procédés du mysticisme alexandrin, et n'y point mêler des questions que d'autres philosophies se sont faites, mais que celle-là ne s'est point posées.

De la méthode, l'auteur passe à ce qu'il appelle la philosophie générale, c'est-à-dire la théodicée. Sur ce point si grave, les Alexandrins ne lui semblent mériter que des éloges, et il ne parle de leur doctrine qu'avec une sorte d'admiration et presque d'enthousiasme. Il dit d'abord : « La méthode employée par « les Alexandrins pour parvenir à concevoir la na- « ture même de Dieu et de ses attributs, me paraît « profonde et vraie » (p. 631). C'est déjà beaucoup dire : mais il va bien plus loin : « Quoiqu'on ait pu « penser, poursuit-il, de cette méthode et de la doc- « trine à laquelle elle aboutit, je ne connais rien « dans la théodicée moderne de plus profond et de « plus solide » (p. 632). Et, pour le prouver, le mémoire parcourt en quelques pages les théodicées de Descartes, de Spinosa, de Mallebranche, de Leibnitz même. Et il les immole toutes à celle des Alexandrins. « La conception des Alexandrins est supé- « rieure à toutes ces théories, en profondeur » (p. 638). Puis par une allusion à quelques contemporains, allusion assez grave pour qu'elle exigeât de longs développements, si on voulait lui donner une véritable importance, le mémoire ajoute : « Pour « rencontrer quelque chose d'analogue, dans l'his- « toire de la philosophie, il faut arriver jusqu'à la « nouvelle philosophie allemande » (p. 639). Pour-

tant, l'auteur fait une exception en faveur de Fénélon, et il cite un passage où l'auteur de l'admirable Traité de l'existence de Dieu, réduit la notion de la Divinité à celle de l'être, selon cette grande parole de Moïse : « Celui qui est, m'a envoyé vers vous. »

Or, quelle est cette méthode que l'auteur du mémoire estime si haut? Quelle est cette théodicée qui en sort? Voici la méthode : « Parcourir la série des « principes du monde sensible et du monde intel- « ligible, la nature, l'âme, l'intelligence, éliminer « successivement de la nature divine tous les attri- « buts qui peuvent être affirmés de chaque principe « et de chaque être, et composer la conception de Dieu « de toutes ces négations réunies » (p. 631)........ « .... Comme rien de déterminé ne peut être attri- « bué à la nature divine, il s'ensuit qu'on ne peut « ni la qualifier ni la définir. On peut toujours en « parler, comme le dit Plotin, en ce sens qu'on peut « montrer ce qu'il n'est pas : mais il est impossible « de savoir et de montrer ce qu'il est. C'est là, quoi « qu'on fasse, le dernier mot de la science hu- « maine » (p. 632). C'est ainsi que s'exprime l'auteur du mémoire; et afin qu'il n'y ait pas le moindre doute sur son approbation pour la théorie alexandrine, il dit formellement : « Loin de croire, à l'exem- « ple de quelques critiques, que l'école d'Alexandrie « sur la question du premier principe s'est perdue « dans des abstractions subtiles et creuses, je pense « que la méthode d'élimination qu'elle a suivie est « une méthode légitime et rigoureuse en pareille ma- « tière » (p. 635). En conséquence il la déclare pro-

fonde et solide : et comme il sent bien l'objection fondamentale qui s'élève contre cette théorie, il va lui-même au-devant, et pour justifier une doctrine qui exclut de la nature divine la volonté, l'intelligence, la puissance, et qui la réduit à une immobile unité, il cite et un passage de Plotin qui n'a rien de décisif, et le passage de Fénélon que nous indiquions tout à l'heure, et qui le contredit, puisque Fénélon attribue du moins à Dieu, l'être que Plotin lui refuse formellement.

Vous sentez, Messieurs, que nous aurions beaucoup à répondre et aux assertions étranges de Plotin, et à l'éloge qu'en fait l'auteur du mémoire. Mais nous n'avons pas ici besoin de faire nous-mêmes cette réfutation. L'auteur s'en est chargé, et contre ses propres doctrines, et contre celles des Alexandrins. En dépit de Plotin, dont il blâme vivement l'argumentation subtile, il rend d'abord à Dieu l'intelligence, dont la dualité ne contredit en rien l'unité divine (p. 641) : il lui rend la vie et la pensée qui ne l'altèrent pas davantage : il déclare enfin que le Dieu alexandrin n'est qu'une abstraction, et que le Dieu de la philosophie doit être réel et vivant. En d'autres termes, Messieurs, l'auteur détruit d'une main ce qu'il vient d'édifier de l'autre : il renverse de fond en comble par ce peu de mots la théodicée néoplatonicienne qu'il admirait tant tout à l'heure. Nous le félicitons de cette inconséquence qui le rapproche, selon nous, de la vérité. La volonté, l'intelligence, la liberté, la puissance, la bonté ne sont certainement pas en Dieu, comme elles sont dans l'homme : mais l'homme qui les trouve en

lui, affirme sans hésitation qu'elles sont en Dieu, sans d'ailleurs pouvoir dire précisément comment elles y sont. Mais loin de croire par là, diminuer Dieu en le déterminant, l'homme est assuré, sinon de l'agrandir, du moins de le définir autant qu'il est donné à notre faiblesse de définir Dieu.

Il faut de plus faire remarquer à l'auteur du mémoire qu'à côté de cette méthode de pure définition, qui est bien dans Plotin en effet, Plotin en a aussi une autre qui amène l'âme à concevoir directement Dieu en s'unissant à lui; c'est l'extase, ainsi que nous l'avons déjà dit; et cette méthode est celle qui est vraiment propre à l'Alexandrinisme : l'autre est tout extérieure, et, en quelque sorte, toute verbale. Plotin pouvait bien reconnaître l'impuissance du langage; il ne reconnaissait point certainement l'impuissance de l'âme à concevoir Dieu, puisqu'elle pouvait le trouver en elle-même; et la biographie de Porphyre à elle seule nous attesterait combien, sur ce point, sa conviction était inébranlable.

L'auteur du mémoire a plus raison quand il défend les Alexandrins de l'accusation de panthéisme, si souvent portée contre eux (p. 642). Il prouve qu'ils ne sont panthéistes, ni à la façon de d'Holbach, qui absorbe Dieu dans le monde, ni à la façon de Spinosa qui absorbe le monde en Dieu. Et il démontre que, loin de confondre Dieu avec le monde ou le monde avec Dieu, les Alexandrins ont peut-être le tort de trop séparer Dieu du monde, et de le renfermer dans une sphère inaccessible. Cette défense de l'Alexandrinisme est vraie : mais alors pourquoi le rapprocher de la

philosophie allemande dont l'auteur donnera lui-même, un peu plus loin, une définition qui est toute panthéiste, malgré ses affirmations contraires (p. 651)?

Du Dieu en soi, le mémoire passe au Dieu créateur, au rapport du monde à Dieu, et il déclare avec raison que c'est là, dans ces difficiles problèmes, le plus difficile de tous, parce qu'il s'agit de découvrir un rapport entre deux termes de nature essentiellement différente. Ici son admiration pour les Alexandrins devient beaucoup moins vive, et la critique succède aux éloges presque sans restriction. Comment les Alexandrins ont-ils essayé de passer de leur Dieu, un, immobile, sans attributs, sans détermination, à la création? « Dieu, disent-ils, n'est pas seulement l'Un « en soi, il est aussi le bien : or le bien tend natu- « rellement à produire. Toute bonté, dans le monde « sensible et dans le monde intelligible, se manifeste « par la vertu de production » (p. 646). Ce n'est là qu'une hypothèse, et le mémoire la qualifie très-sévèrement en la traitant de puérile. Puis, il ajoute : « Dans la question de la création, il n'y a qu'une « méthode à suivre, à savoir déduire rigoureusement « de la nature divine l'acte de la création, en écar- « tant toute idée de production venant de l'expérience « sensible *ou de la conscience* » (p. 647). Sans cette dernière restriction nous partagerions tout à fait la pensée profonde et vraie de l'auteur du mémoire : mais nous croyons que si l'âme humaine peut arriver à comprendre l'acte de la création, c'est, sans contredit, par l'étude de cette puissance de causalité que l'homme a reçue de Dieu, qui le fait créateur dans

une certaine mesure, et dont la conscience seule lui peut révéler l'admirable mystère. De plus, l'auteur n'a peut-être pas le droit de dire, comme il le fait, que la nature de Dieu étant donnée, toute la question se réduit à en tirer logiquement l'idée de la création: car il a longuement soutenu qu'il nous est possible, non pas de connaître Dieu, mais seulement de le concevoir (p. 633). Une simple conception de Dieu, qui ne nous permet d'en rien affirmer, nous permettrait-elle de comprendre et d'expliquer l'acte de la création par laquelle Dieu se manifeste?

Si les Alexandrins, pour expliquer la création, ont dû recourir à une hypothèse qui ne peut soutenir l'examen, c'est que, dans leur système, ils ne peuvent résoudre sérieusement ce problème. « Ils ont « beau imaginer un mode de création qui altère le « moins possible la nature simple et immuable du « premier principe, et supposer que Dieu crée sans « sortir de son repos, par émanation et par rayon- « nement; le mode de création le moins sensible ré- « pugne encore à la nature de leur principe. Toutes « les comparaisons imaginées par Plotin, toutes les « subtilités inventées par Proclus, pour réduire, sim- « plifier, effacer l'acte de la création, ne servent qu'à « montrer combien il est incompatible avec la na- « ture divine telle que l'ont conçue les Alexandrins.» Vous voyez, Messieurs, que l'auteur, si enthousiaste du Dieu en soi des Alexandrins, l'est beaucoup moins de leur Dieu créateur, et il a toute raison sur ce dernier point. Mais il croit devoir venir en aide à la philosophie néoplatonicienne, et, puisqu'elle n'a pu

concevoir Dieu ni comme cause ni comme substance du monde, « il ne lui reste plus, dit-il, pour sortir « de difficulté, qu'à considérer le monde comme la « série infinie des manifestations de la nature divine, « c'est-à-dire, Dieu lui-même se manifestant par un « devenir perpétuel et universel » (p. 650). « De même « me que le temps par rapport à l'éternité, de même « que l'étendue par rapport à l'immensité, le monde, « sans se confondre avec Dieu, n'en serait pourtant « pas séparé. Il en serait distinct, comme le devenir « de l'être. Je n'ai point à juger, ajoute l'auteur, « cette conception qu'il ne faut pas confondre avec « le panthéisme de Spinosa, et qui me paraît être « le fond de la théologie de Schelling et de Hégel « (p. 651). Je la présente seulement comme la seule « explication possible de l'existence du monde dans « un système qui, comme la théologie alexandrine, « ne peut concilier la création avec la nature même « du premier principe, telle qu'elle l'a conçue. » L'auteur devait être ici beaucoup moins réservé : il ne fallait pas se contenter, ainsi que nous le lui avons déjà reproché, de ces vagues indications sur la philosophie allemande. Il fallait exposer plus longuement les opinions si nouvelles et si peu connues de nos voisins, si l'on en voulait tirer quelque comparaison utile; et surtout il fallait se prononcer plus résolument sur une conception à laquelle on donne pour garant des noms illustres. Il fallait craindre que le silence ne fût pris pour une adhésion.

L'auteur est plus décidé dans la critique qu'il fait du monde intelligible des Alexandrins. En résumé,

bien que cette théorie lui semble remarquable en ce qu'elle révèle une préoccupation profonde des difficultés que soulève le problème du rapport du monde à Dieu (p. 660), il la condamne comme obscure, subtile, formée d'éléments contradictoires empruntés à l'expérience sensible, à la conscience, à la raison tout à la fois : il la condamne surtout comme réalisant des abstractions, multipliant les êtres sans nécessité; en un mot, donnant au monde intelligible une réalité qu'il n'a pas, et ôtant au monde sensible la réalité qu'il a. Ces critiques ne sont peut-être pas aussi rigoureusement formulées dans le mémoire : mais elles en ressortent comme dernières et véritables conséquences. Toutefois, l'auteur, appliquant ici la méthode d'interprétation dont il a parlé plus haut, ne veut pas prendre la théorie du monde intelligible à la lettre, et il cherche plus d'une fois à la justifier par des explications qui sembleraient se rattacher à un système tout personnel. Nous n'examinerons pas ces explications en détail, parce que la pensée n'en est pas très-nette, et que de plus elles ont le grave inconvénient de prêter aux Alexandrins des intentions qu'ils n'ont point eues, et dont Plotin et Proclus, malgré le passage cité dans le mémoire (p. 673), n'offrent pas la moindre trace. Si l'auteur a proposé de comprendre la théorie de la création dans un sens tout nouveau, il propose aussi de comprendre par la nature, l'âme et l'intelligence, des théories alexandrines : 1° les principes organiques et matériels des êtres sensibles; 2° les puissances qui les produisent; 3° les types que ces puissances com-

mencent à réaliser : et par l'Un au-dessus des trois hypostases, Dieu, principe suprême de toute essence, de toute puissance, de toute réalité. Nous ne voulons pas nous arrêter à ces aperçus que l'auteur n'a peut-être point assez longuement médités, et dont l'expression ne nous a pas toujours paru suffisamment claire et précise. Au lieu de ces développements qui n'étaient pas nécessaires, nous eussions préféré de beaucoup des développements qui semblaient presque indispensables sur la théorie de l'émanation. C'est le caractère vrai de la doctrine des Alexandrins sur la création; et le mémoire, ainsi que vous l'avez vu, nomme à peine l'émanation, sur laquelle vous attendiez une discussion approfondie.

Qu'est-ce, au juste, que l'émanation? Malgré tous les artifices de langage, malgré les métaphores les plus subtiles et les comparaisons les plus déliées, l'émanation est toujours un produit, une partie de l'être dont elle émane; et voilà comment la doctrine de l'émanation et le panthéisme sont des systèmes si voisins, si d'ailleurs ce ne sont pas tout à fait des systèmes identiques. Quel rôle joue donc l'émanation dans la théorie des Alexandrins? Et, puisqu'ils ont tant isolé Dieu du monde, comment le monde n'est-il donc dans leur système qu'une émanation de Dieu? Évidemment, il y avait là matière aux considérations les plus délicates et les plus graves. Et ce sont des considérations de cet ordre qui nous semblent surtout convenir à l'auteur du mémoire. Son laconisme nous a donc surpris, et nous espérions ici bien davantage.

La théorie du monde sensible n'a pas été jugée plus

favorablement que celle du monde intelligible. L'auteur reconnaît d'abord que ce doit être là le côté faible de la doctrine, parce que les Alexandrins n'ont pas su observer les faits, malgré l'admirable exemple qu'Aristote, l'un de leurs maîtres, avait jadis donné. S'il fait ici quelques exceptions à ses critiques, c'est en faveur de la théorie de la matière et de celle du ternaire. Mais nous n'avons pas trouvé que ces exceptions fussent très-bien justifiées.

La théorie des Alexandrins sur la matière est supérieure, dit le mémoire, à celle de Platon, à celle d'Aristote, « en ce qu'elle fait rentrer la matière en « Dieu » (p. 685). Nous devons encore ici reprocher à l'auteur de ne s'être pas assez expliqué. Nous voulons bien que Platon se soit trompé en faisant la matière coéternelle à Dieu; nous voulons bien qu'Aristote se soit aussi gravement trompé, en faisant de la matière le non-être absolu, c'est-à-dire, en la niant en quelque sorte. Mais le mérite de la conception alexandrine, si vaguement exprimée, ne ressort pas très-clairement à nos yeux : et nous aurions eu besoin d'éclaircissements que le mémoire n° 4 ne nous a pas donnés. Il est vrai que, après avoir dit que les Alexandrins ont bien compris le rôle et l'origine de la matière, il ajoute qu'ils ont gravement erré sur le rôle et la fonction de ce principe dans le *devenir*, et que, dans l'explication du devenir, c'est-à-dire, de l'être réel, ils ont eu le tort de supprimer la matière. Ici donc encore, le mémoire n'approuve la théorie de la matière qu'avec une restriction qui la condamne en partie.

Quant à la théorie du ternaire, il la loue plus complétement : il veut la justifier contre les attaques dont elle a été si souvent l'objet, et il s'attache d'abord à prouver qu'elle n'est pas un jeu de mots, un fruit de la prédilection « superstitieuse d'une école « pour un tel nombre, ainsi que quelques critiques « l'ont prétendu » (p. 688). Selon lui, c'est une théorie sérieuse, fondée sur une conception nécessaire de la raison (un peu plus loin (p. 690), il énumère deux de ces conceptions au lieu d'une). Cette conception est que tout être créé est une synthèse qui se résout en deux termes, plus un rapport. L'auteur, en voulant énumérer ces éléments à son propre point de vue particulier, en trouve quatre et non pas trois (p. 689). Du reste, les trois éléments alexandrins sont le fini, l'infini et le mixte : et cette doctrine paraît à l'auteur si vraie, et si évidente, qu'il prétend la retrouver historiquement dans tous les grands systèmes : dans les Pythagoriciens, d'abord, dans Platon, dans Aristote, et jusque dans les dernières écoles de l'Allemagne, dans Hégel et dans son illustre antagoniste. Ici comme plus haut, tout développement fait défaut, pour justifier et ces assertions historiques, et surtout ces assertions dogmatiques qui tiennent peut-être à un système personnel, mais qui n'ont rien d'assez arrêté pour que nous puissions les discuter ici.

Nous croyons, en outre, que le ternaire, compris comme le fait le mémoire n° 4, appartient beaucoup plus à l'auteur qu'à l'école d'Alexandrie, et qu'en ceci, il a trop largement usé de cette licence d'interpréta-

tion que nous vous avons déjà signalée, et qui ne nous paraît point acceptable. Enfin, le ternaire, soit sous la forme où le présente le mémoire, soit sous une forme différente, appartient exclusivement à Proclus; et peut-être fallait-il distinguer ici, entre Proclus qui est le dernier des Alexandrins, et Plotin, qui en est à la fois le premier et le plus grand parmi ceux dont les œuvres nous sont parvenues. Il fallait laisser à Proclus les théories qui lui sont spéciales, et ne pas les attribuer à l'école tout entière qui n'en est pas responsable.

Après la théorie du monde sensible, le mémoire passe à la critique de la psychologie alexandrine, et nous n'aurons guère ici que des éloges à lui adresser. Il a rendu justice à l'originalité profonde de cette grande théorie, et il en a montré aussi les graves erreurs. Il a reproché aux Alexandrins d'avoir sacrifié à l'âme et à l'intelligence le corps et la sensation, et d'avoir tenté un divorce impossible : il leur a reproché surtout d'avoir confondu l'âme dans le monde intelligible qu'elle porte bien en elle, mais où elle ne se perd pas : il a défendu contre eux la personnalité, la conscience, la liberté que leur théorie lui semble avoir compromises. Ici, peut-être, l'auteur va-t-il trop loin. Plotin est un partisan enthousiaste de la liberté humaine : il ne la méconnaît pas; et son tort tout au plus est-il de la mal expliquer. En admirant beaucoup le tableau des facultés humaines tel que les néoplatoniciens l'ont tracé, l'auteur n'est que juste envers eux : et par un rapprochement qui n'est peut-être pas très-naturel, il montre leurs ressem-

blances avec M. Maine de Biran, et leurs différences avec Condillac et Cabanis. Il insiste surtout sur deux des facultés, la contemplation et l'extase, qui tiennent en effet dans le néoplatonisme une place considérable.

Pour la contemplation, il reconnaît que les Alexandrins ont eu raison, quand avec Platon, ils ont cherché le principe du beau dans le monde intelligible, mais qu'ils ont eu tort, quand ils n'ont pas voulu voir que le beau lui-même ne peut jamais être que dans le monde sensible; et quand ils ont poussé l'âme à une contemplation stérile, et prétendu lui montrer face à face la vraie beauté dans le monde intelligible où elle n'est pas (p. 717). Quant à l'extase, le mémoire l'approuve encore moins que la théorie de la contemplation. Il ne nie pas précisément l'extase telle que l'entendaient les Alexandrins; mais en la comparant à l'inspiration, à l'enthousiasme, il la définit le suprême moment de l'enthousiasme (p. 724); et par suite, loin d'admettre avec Plotin que dans l'extase, la personnalité soit entièrement détruite, que toutes les facultés de l'âme s'y taisent et y meurent, il prétend au contraire que l'âme s'y exalte, s'y grandit, et il définit de nouveau l'extase, et en fait l'exaltation de l'activité (p. 729). Il ajoute que c'est se tromper étrangement que de croire saisir par l'extase, c'est-à-dire, par l'amour, un Dieu que l'intelligence n'atteint pas. « En vain, dit-il, les Alexandrins prétendent que « le propre de l'extase est de ramener l'âme à l'unité, « à la simplification absolue, et de la préparer ainsi « à s'unir avec l'Un. Cette prétendue simplification

« de l'âme, si elle était possible, serait la dégradation « absolue de l'âme, loin d'en être la suprême per- « fection. Qu'est-ce en effet qu'un état dans lequel « l'âme perd l'exercice de ses plus excellentes facul- « tés, et jusqu'au sentiment d'elle-même? Qu'est-ce « que l'unité et l'immobilité absolue pour une force, « une personne, une âme, sinon la mort et le « néant? »

Nous approuvons pleinement cette condamnation formelle de l'extase : mais l'auteur du mémoire a peut-être tort de chercher à expliquer et comprendre l'extase par voie d'assimilation. Elle n'a rien de commun, ni avec l'inspiration, ni avec l'amour, ni avec l'enthousiasme. Elle n'est pas une faculté, comme il l'assure. Elle est un état spécial de l'âme, passager, transitoire, privilégié même pour quelques-uns : mais c'est un état à part que la physiologie décrit, si elle ne l'explique point, et que les mystiques ont su très-souvent préparer et produire presque à volonté par des agents plus physiques encore que moraux. Il aurait fallu de plus insister sur la pratique de l'extase tant recommandée par les Alexandrins, et certainement réalisée par Plotin. Il fallait montrer les rapports de cette théorie si singulière à la morale : mais dans sa critique, l'auteur a omis de parler de la morale alexandrine, et cette lacune, qui est grave, a mutilé du même coup sa critique sur l'extase.

Il ne reste plus, Messieurs, de ce long et estimable travail dont nous venons d'analyser les conclusions une à une, devant vous, que le résumé qui le termine, et qui répond à la dernière question de votre pro-

gramme. Après avoir montré quelle est dans la philosophie d'Alexandrie, la part d'erreur et de vérité, reste à savoir ce qu'il est possible d'en tirer au profit de la philosophie de notre siècle? Le mémoire n° 4 répond à peu près comme le mémoire n° 2. « Il ne « pense pas qu'une doctrine philosophique du passé, « quelles qu'en soient la grandeur et la solidité, « puisse jamais léguer des vérités toutes faites à la « philosophie contemporaine : mais elle peut tou- « jours lui léguer les principes vrais, et les tendances « fécondes que la critique en a su dégager » (p. 736). Cette conclusion dernière pourrait être plus précise sans doute : mais il faut se rappeler tout ce qui la précède, et en compléter le laconisme par la dimension des développements antérieurs.

Tel est donc, Messieurs, dans toute son étendue le mémoire n° 4. Vous venez d'en voir avec nous, les défauts et les mérites. Ce long examen n'a pu que confirmer ce que nous vous disions au début : omissions graves en histoire, développements féconds et puissants en philosophie; vigueur d'esprit, connaissance approfondie des doctrines; style d'une simplicité et d'une justesse rares, parfois un peu surabondant, mais toujours clair et toujours fort; imperfection dans la composition générale du mémoire, détails excellents, et qui surpassent à certains égards tout ce qu'on a fait jusqu'à présent sur ce grave sujet.

Nous voici, Messieurs, parvenus à la fin de notre tâche. Nous aurions voulu la faire plus courte : mais l'importance même des travaux que vous aviez sou-

mis à notre appréciation ne nous a point permis d'être plus concis. L'Académie nous excusera si nous avons tenu à remplir dans toute sa portée la mission qu'elle nous avait confiée. Nous ajouterons que nous l'avons remplie avec joie, quand nous avons vu les fruits que ce concours avait portés. Vous pouvez vous applaudir de l'avoir ouvert : une époque de l'histoire de la philosophie, aussi peu connue qu'elle est intéressante, aussi obscure qu'elle est originale, vient de recevoir de nouvelles lumières : et c'est l'Académie qui seule les aura provoquées. Nous pouvons le dire avec toute confiance : l'histoire et surtout la philosophie auront beaucoup gagné aux efforts des concurrents qui se sont présentés devant vous et spécialement à ceux qu'attestent les mémoires n° 2 et n° 4.

La tâche que vous leur imposiez était fort pénible. Un sujet contre lequel s'élevaient de nombreuses, si ce n'est de justes préventions, des monuments très-remarquables mais très-malaisés à bien comprendre, des doctrines étranges et qu'on ne pouvait juger par analogie ; une complication d'événements historiques mêlés à des théories philosophiques, quelques-uns des faits les plus considérables de l'histoire de l'esprit humain ; peu de secours dans les historiens de la philosophie ; des matériaux épars et incomplets, et pour tout dire en un mot, le tableau d'une décadence et d'une longue agonie, telles étaient les difficultés : réhabilitation d'une grande philosophie, et d'une portion éminente du génie grec, telle était la noble et sévère récompense qui attendait de si rudes labeurs. Cette réhabilitation n'est point complète en-

core dans les deux mémoires n° 2 et n° 4 : ils ne l'ont point l'un et l'autre accomplie tout entière : mais du moins ils auront beaucoup contribué à la préparer, et c'est vous, Messieurs, qui leur avez ouvert la route et montré le chemin. Ils ont répondu dignement, bien qu'à des degrés divers, à votre appel ; et nous croyons que l'Académie sera juste en leur témoignant sa haute satisfaction, pour le zèle qu'ils ont également déployé, si d'ailleurs leurs succès sont inégaux.

En conséquence, votre section de philosophie vous propose à l'unanimité de décerner :

1° Une mention honorable au mémoire n° 2 ;

2° Le prix au mémoire n° 4.

Au nom de la Section de philosophie,

Le rapporteur,

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

27 avril 1844.

Les conclusions de la section de philosophie ayant été adoptées par l'Académie, on a procédé à l'ouverture du billet cacheté contenant le nom de l'auteur du mémoire n° 4.

L'auteur est M. VACHEROT, directeur des études, et maître de conférences à l'école Normale.

EXTRAITS DE PLOTIN.

AVERTISSEMENT.

Afin que l'on puisse mieux apprécier le style de Plotin, je fais précéder ces extraits de quelques fragments de sa biographie par Porphyre, son disciple. On y verra comment il composait; et l'on comprendra mieux alors, et l'on excusera plus aisément, les imperfections que présente la forme de sa pensée. Je les ai respectées en les traduisant; et par là, j'aurai été plus fidèle à l'original que je voulais reproduire. J'ai cru qu'il fallait me garder soigneusement de donner à Plotin une correction et une élégance qu'il n'a pas et qui l'auraient défiguré. J'ai conservé ses allures autant qu'il m'a été possible de le faire dans notre langue, qui veut avant tout de la clarté et de la précision : je ne les ai changées que tout juste autant qu'il le fallait pour être parfaitement intelligible. Je ne veux pas prétendre que l'originalité du

style soit la marque certaine du génie; mais elle l'est toujours de l'originalité de l'esprit. Plotin, à ce titre, est un des écrivains de l'antiquité grecque les plus remarquables. Sans doute il est, à tout prendre, très-loin de la perfection de Platon : il n'est pas plus rapproché de la concision magistrale d'Aristote; mais, après ces deux grands modèles, je ne vois personne qui le surpasse, ou mieux qui l'égale. C'est encore en faire un bien bel éloge.

Quant à son système, je crois que les morceaux que je donne ici en contiennent les principaux traits. Je ne les accompagne d'aucune remarque : la préface et le rapport qui précèdent ont fait assez connaître la méthode du mysticisme alexandrin et les résultats les plus graves qu'elle ait produits. C'est surtout dans Plotin qu'il faut les chercher : il est à la fois le fondateur et le vrai représentant de la doctrine. Proclus a certainement beaucoup d'importance; mais il en a moins que son prédécesseur : et voulant me borner à l'un des deux, j'ai cru qu'il ne fallait pas lui accorder la préférence; il est d'ailleurs bien moins difficile à comprendre que Plotin.

Le seul morceau de Plotin qui soit connu dans notre langue, est le petit *Traité sur le beau*. M. Théry

l'a donné tout entier dans le premier volume de son ouvrage : *De l'esprit et de la critique littéraires chez les peuples anciens et modernes.* Je regrette de n'avoir point connu sa traduction avant de faire la mienne : elle m'aurait beaucoup servi, bien que, d'après le motif que je viens d'indiquer, j'aie adopté une tout autre méthode que celle qu'il me semble avoir suivie.

Les lettres d'Amélius et de Longin à Porphyre m'ont paru avoir de l'intérêt : et c'est là ce qui m'a déterminé à les extraire de la biographie de Plotin.

J'ai donné aussi, à côté de la métaphysique de Plotin, son petit traité sur la Vision, d'un caractère très-spécial qui le distingue de tout le reste. Ce morceau, tout court qu'il est, suffira pour montrer que les questions scientifiques, même sous la forme qui leur est propre, intéressaient les Alexandrins : mais il montrera tout à la fois combien ils étaient incapables de les traiter. En ceci ils sont blâmables, non pas seulement au point de vue des modernes, mais au point de vue même des anciens. Leurs prédécesseurs qu'ils révéraient tant, et en particulier Aristote, leur avaient donné, sous le rapport de l'observation exacte des phénomènes, des exemples qu'ils auraient pu suivre de plus près. Mais le mysticisme ne s'accommode

point de l'étude de la nature : et quand il l'essaye, il y échoue complétement. L'Inde avant les Alexandrins l'avait bien prouvé; et depuis eux, tous les mysticismes n'ont pas été moins impuissants que le leur. Il ne faut pas du reste pour cela que la science dédaigne trop le mysticisme : car si le mysticisme le voulait, il pourrait élever contre la science des récriminations non moins graves, bien que toutes différentes.

Enfin, l'on remarquera parmi ces extraits celui qui concerne les Genres de l'être. Il fait partie d'une polémique longue et détaillée que Plotin a dirigée contre les catégories d'Aristote et celles des Stoïciens. Il voulait renverser les unes et les autres, pour établir sa propre doctrine des catégories du monde intelligible et des catégories du monde sensible.

Ainsi ces extraits, bien qu'ils soient peu étendus, montreront Plotin sous les trois principaux caractères qu'il présente, métaphysicien toujours, critique quelquefois, et savant par occasion et avec peu de succès.

On rapprochera sans peine ces morceaux divers des passages du Rapport qu'ils peuvent compléter ou éclaircir.

EXTRAITS

DE

LA VIE DE PLOTIN PAR PORPHYRE *.

CHAPITRE VIII.

Style de Plotin. — Sa manière de composer. — Édition de ses œuvres.

.... Plotin m'eut aussi, moi Porphyre, Tyrien, parmi ses amis les plus chers; et il me confia le soin de mettre en ordre ses ouvrages et de les corriger.

C'est qu'une fois qu'il avait écrit, il ne pouvait jamais revenir sur ses travaux : il ne pouvait pas même prendre la peine de les relire et de les parcourir, parce que sa vue trop faible ne lui permettait pas ce pénible soin. Son écriture était fort loin d'être belle et bien formée : les syllabes même n'étaient pas séparées comme il faut : il ne s'occupait pas même de mettre régulièrement l'orthographe, tout absorbé qu'il était par le sujet : et il ne procéda jamais autrement jusqu'à la fin de sa vie, ce qui était toujours pour nous un motif de surprise. Il compo-

[1] Voir plus haut le rapport, page 28.

sait en lui-même sa pensée d'un bout à l'autre, et une fois qu'il se mettait à écrire le résultat de ses réflexions, c'était avec tant de continuité, qu'on eût dit qu'il ne faisait que transcrire d'un livre ce qu'il avait ordonné dans son esprit. De là venait aussi qu'en causant avec nous, et en portant la conversation sur l'objet de ses pensées, il pouvait à la fois satisfaire aux besoins de l'entretien, et poursuivre sans s'interrompre la méditation du sujet qui l'occupait. Aussi quand l'interlocuteur était parti, sans relire ce qu'il avait écrit auparavant (1), parce que la faiblesse de sa vue, avons-nous dit, ne le lui permettait pas, il reprenait la suite de sa composition, comme s'il ne s'était pas écoulé un intervalle pendant lequel il eût été à la conversation. Il vivait donc ainsi tout à la fois avec lui même et avec les autres. Il ne se reposait jamais de cette attention intérieure : elle cessait à peine durant le sommeil, troublé souvent pour lui, et par l'insuffisance de la nourriture, car parfois, il ne prenait pas même de pain, et par cette concentration perpétuelle de son esprit.

(1) Voir plus haut le rapport, pages 7, 28, 29.

CHAPITRE XXIV.

Travail de Porphyre sur les œuvres de Plotin.

C'est Plotin lui-même qui nous a confié le soin de mettre en ordre et de corriger ses ouvrages. Je le lui ai promis de son vivant, et j'ai assuré à tous ses autres amis que je tiendrais ma promesse. D'abord, j'ai pensé que je ne devais pas laisser selon l'ordre chronologique tout seul, des écrits composés confusément; et j'ai pensé qu'il me fallait suivre l'exemple d'Apollodore l'Athénien et d'Andronicus le péripatéticien, dont l'un a réuni en dix tomes les comédies d'Epicharme, et dont l'autre a divisé par traités les œuvres d'Aristote et de Théophraste, en réunissant les sujets analogues en un seul. C'est aussi ce que j'ai fait. J'avais cinquante-quatre traités de Plotin; je les ai partagés en six Ennéades, en profitant de ce que le nombre six, multiplié par neuf, reproduisait bien complétement le total. J'ai rapporté à chaque Ennéade les matières qui la regardaient spécialement, en ayant toujours soin de mettre en premier lieu les questions les moins graves.......

CHAPITRE XVII.

Lettre d'Amélius à Porphyre (1).

« Je n'ai jamais élevé la voix, sache-le bien, en fa-
« veur de ces gens aux belles paroles qui s'en vont,
« d'après ce que tu dis, rapportant à Numénius d'A-
« pamée (2) les doctrines de notre ami. Il est clair
« que cela ne tient qu'à la renommée et à la réputa-
« tion d'éloquence que Plotin a auprès d'eux. Mais
« ceci n'est d'abord qu'un pur bavardage, puis ce
« n'est qu'une invention mensongère, et en troisième
« lieu, c'est supposer une bien méchante action :
« évidemment on ne répète toutes ces accusations
« que pour le décrier. Mais puisque tu crois devoir
« profiter de ce prétexte pour te procurer ce qui
« nous a plu davantage dans les œuvres de Plotin,
« et rafraîchir par là tes souvenirs, et que c'est au
« nom d'un ami tel que le grand Plotin que tu le
« demandes, je me suis mis à relire complétement ce
« que j'ai recueilli de sa bouche, il y a bien long-
« temps ; et je viens maintenant te donner ce que je
« t'avais promis, après avoir consacré trois jours,
« comme tu le sais, à ce travail. Mais ce ne sont pas
« des fragments tirés d'un recueil complet, ce ne sont

(1) Voir plus haut le rapport, page 36.
(2) Voir plus haut le rapport, pages 20 et 63.

« pas même des fragments mis en ordre et choisis : « ce sont tous ceux que j'ai gardés de mon ancien « commerce avec lui, et qui sont ici précisément « comme ils me sont d'abord venus. Ce travail mé- « rite d'autant plus d'indulgence de ta part, que j'ai « dû donner à la pensée, le sens dont quelques au- « tres tombaient d'accord avec nous, l'homme n'é- « tant pas toujours des plus faciles à comprendre, « parce qu'il s'exprimait souvent sur les mêmes su- « jets d'une manière différente. Si donc tu trouves « quelque altération de l'idée originale, tu la réta- « bliras facilement, je n'en doute pas. Je suis forcé, « ainsi que le dit une tragédie, affairé comme je le « suis, et à une telle distance des doctrines de notre « chef, de rectifier et de refaire. Mais tu n'y verras « que mon désir ardent de te faire plaisir. Adieu. »

CHAPITRE XVIII.

Lettre de Longin à Porphyre.

.... Quant à l'opinion de Longin, sur Plotin, à propos des sujets que je lui avais indiqués, on la verra bien clairement dans la portion suivante d'une lettre qu'il m'adressait. M'invitant à quitter la Sicile pour aller le retrouver en Phénicie, et à lui porter les livres de Plotin, il me dit :

« Envoie-les-moi quand tu le voudras, ou plutôt

« apporte-les ; car je ne me ferai pas faute de te prier « encore souvent, de préférer ce voyage à tout autre : « et si tu n'as pas d'autre motif, et quelle sagesse « en effet peux-tu espérer trouver auprès de nous ? « viens du moins à cause de notre vieille amitié, et « aussi pour le climat qui convient si bien à la fai-« blesse de ta santé. A moins de quelque heureux « hasard, ne t'attends à rien de nouveau chez nous : « tu n'y retrouveras pas même tout le passé dont, « comme tu le dis, une partie a péri. Les copistes « sont ici tellement rares que depuis tout ce temps, « en ne m'occupant que des œuvres laissées par « Plotin, j'ai pu à peine les avoir toutes : il m'a fallu « même détourner mon secrétaire de ses devoirs or-« dinaires, et ne l'appliquer qu'à cette besogne. « Enfin je les ai tous, à ce que je suppose, y compris « ceux que tu m'as envoyés. Mais encore ne les pos-« sédé-je qu'à moitié, tant ils sont remplis de fautes, « malgré les soins qu'a pris notre ami Amélius (1) de « relever les erreurs des copistes. Mais il avait aussi « bien d'autres choses plus à cœur que ce soin-là. Je « ne sais donc comment je pourrai m'en servir, bien « que j'aie une envie démesurée de voir ce qu'il dit « de l'âme et de l'être : et ce sont justement les plus « fautifs de tous. Je voudrais bien recevoir de toi

(1) Voir la lettre précédente d'Amélius.

« un exemplaire transcrit avec exactitude, ne fût-ce « que pour le lire et te le renvoyer après. Mais je « reviens à ce que je te disais tout à l'heure, ne me « les envoie pas : viens plutôt toi-même me les ap- « porter, avec ce qui aura peut-être échappé à Amé- « lius. Je me suis procuré soigneusement tout ce qu'il « a réuni. Mais comment ne mettrais-je pas tout « mon désir à posséder tout ce qui reste d'un homme « digne de tout notre respect, de toute notre estime? « Je t'ai toujours dit, et quand je te voyais, et quand « tu étais dans de lointains voyages, et quand tu « habitais à Tyr, que je n'ai pas le bonheur d'ap- « prouver plusieurs des opinions de Plotin : mais le « cachet de son style, l'abondance de ses pensées, « et le caractère si philosophique de ses études (1), « ce sont là des choses que j'admire et que j'aime « excessivement, et je dis que les gens éclairés ne « doivent comparer ses ouvrages qu'à ceux des plus « illustres penseurs. »

(1) Voir plus haut le rapport, pages 7, 8, 28, 29, 70, 73.

PREMIÈRE ENNÉADE.

LIV. II, CHAP. I.

Se rendre semblable à Dieu.

Puisqu'ici-bas le mal est nécessaire, et enveloppe ce lieu où nous sommes, et puisque notre âme veut éviter le mal, il faut fuir d'ici. Mais comment fuir? Il faut, dit-il (dit Platon) (1), devenir semblable à Dieu : et cela, c'est de devenir justes et saints par réflexion, c'est de ne vivre absolument que dans la vertu. Si donc c'est par la vertu que nous pouvons devenir semblables, n'est-ce pas à un être qui a de la vertu? et quel est cet être? c'est Dieu. Mais n'est-ce pas à ce Dieu qui semble surtout avoir la vertu, c'est-à-dire, à l'âme du monde, et en elle, à cette partie qui commande et qui donne à la sagesse tout ce qu'elle a d'admirable? Ainsi, c'est à elle que la raison veut que nous devenions semblables, pendant que nous sommes ici-bas.

D'abord on peut douter que toutes les vertus appartiennent à Dieu, et par exemple, celle d'être sage,

(1) Voir plus haut le rapport, page 123.

celle d'être courageux; car il n'y a rien qui le puisse effrayer, de même qu'il n'y a rien du dehors qui puisse lui plaire, et qu'il puisse désirer de posséder ou d'acquérir parce qu'il ne l'aurait pas. Et si Dieu lui-même désire les intelligibles, comme nos âmes aussi les désirent, il est clair que c'est de cette source même que doivent venir pour nous, et l'ordre et les vertus. Dieu a-t-il donc aussi ces vertus? ou peut-on raisonnablement penser qu'il ait les vertus qu'on appelle civiles? la prudence qui vient de la réflexion, le courage qui vient de la force, la tempérance qui résulte d'une certaine harmonie, d'un certain accord de la passion et de la raison, la justice enfin qui résulte de l'action propre et simultanée de ces vertus, soit à commander, soit à obéir? Si nous ne pouvons nous rendre semblables à Dieu, suivant les vertus civiles, le pouvons-nous davantage suivant ces vertus plus hautes qui reçoivent le même nom que lui? Et si nous le pouvons pour ces autres vertus, est-il vrai que nous ne le puissions point absolument pour les vertus civiles? Est-il impossible que nous le puissions du moins en quelque mesure pour ces vertus-là? La renommée proclame divins aussi les hommes qui les possèdent. Il faut accorder que sous ce rapport nous ressemblons à Dieu en quelque mesure : mais que c'est par les vertus plus hautes que nous lui devenons parfaitement semblables. De l'une et l'au-

tre façon, nous possèderons toujours des vertus, bien que ce ne soit pas tout à fait les siennes. Si donc l'on accorde que nous pouvons ressembler à Dieu sans avoir tout à fait les mêmes vertus que lui, notre rapport à ces vertus étant autre que le sien, rien n'empêche que la ressemblance nous étant interdite pour les vertus civiles, nous ressemblions par des vertus qui nous sont propres aussi, à cet être qui ne peut pas avoir de vertu. Mais comment cela est-il possible? Le voici : quand un objet est échauffé par la présence de la chaleur, il faut bien que l'être lui-même, d'où vient la chaleur, soit chaud aussi. Et si quelque chose est chaud par la présence du feu, il faut bien que le feu lui-même soit chaud aussi sans cette présence. L'on peut répondre à la première assertion, que si la chaleur est dans le feu, elle y est naturelle, de sorte que la raison en tire par analogie la conséquence, tandis que la vertu n'est qu'une chose acquise pour l'âme, et naturelle seulement à cet être, que l'âme imite par la vertu. Quant à cette autre comparaison tirée du feu lui-même, on peut dire que Dieu est la vertu, mais que nous le croyons au-dessus de la vertu même. On ne pourrait soutenir cette opinion que si ce dont l'âme participe était identique à ce dont elle vient : mais l'un est ici différent de l'autre. La maison que voit le sens n'est pas identique à la maison intelligible, et pourtant elle

lui ressemble. La maison sensible participe à l'ordre, à l'arrangement de l'autre. Mais ici dans la raison, il n'y a ni ordre, ni arrangement, ni symétrie. Ainsi donc, tout en empruntant de cette source supérieure, l'ordre, l'arrangement, l'harmonie, et jouissant de la vertu que l'on a ici-bas, sans que d'ailleurs les choses de ces lieux divins aient besoin d'ordre, d'arrangement, d'harmonie, nous n'aurions plus besoin de vertu, et nous n'en serions pas moins pareils à ces choses sublimes par la présence de la vertu. Et voilà comment il n'est pas nécessaire qu'il y ait là de la vertu (1), bien que nous ne puissions devenir pareils à Dieu que par la vertu seule.

LIV. III, CHAP. IV.

De la dialectique et de la philosophie.

Qu'est-ce que la dialectique? C'est la science qui peut parler avec raison de toutes les choses, dire ce qu'est chacune d'elles, en quoi elle diffère de toutes les autres, ce qu'elle a de commun avec elles quand elle a quelque chose de commun, où elle est, et si elle est, ce qu'elle est; c'est la science qui peut dire combien il y a d'êtres, et combien aussi de non-êtres différents des êtres. C'est encore cette même science qui

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104 et 141.

disserte du bien, et du non-bien, de tout ce qui est subordonné au bien ou à son contraire, de la nature, de l'éternel, et de ce qui n'est pas éternel; c'est la science qui parle de tout cela scientifiquement, et non suivant la simple opinion : c'est la science qui, lasse de toutes les erreurs où se perdent les sens, ne s'appuie que sur l'intelligible, y attache toute son attention, en repoussant l'erreur, nourrissant l'âme dans ce qu'on a nommé le champ de la vérité, et se servant de la division platonicienne pour discerner les idées, s'en servant aussi pour atteindre l'essence, s'en servant encore pour arriver aux premiers genres, et qui entrelaçant par l'intelligence, les conséquences qui en dérivent, parvient à parcourir tout l'intelligible; et par une analyse rétrograde, retourne au principe même dont elle était partie, se reposant alors, parce que c'est là en effet qu'elle peut trouver le repos, sans aucun autre souci qui la sollicite. Réduite à l'unité, elle contemple cette étude qu'on appelle la logique, et qui traite des propositions et des syllogismes, comme s'il appartenait à un autre art de décrire ces principes, qu'elle sait nécessaires et antérieurs à cet art-là, jugeant ces principes mêmes comme elle juge tout le reste, trouvant les uns utiles, les autres superflus, et les attribuant à la méthode qui les cherche.

Mais à quelle source la science puise-t-elle ces

principes? C'est l'intelligence qui fournit ces principes évidents que l'âme peut recevoir. Ensuite, elle en ordonne les conséquences, elle les enchaîne, elle les divise jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à l'intelligence absolue : car elle est, dit-il (dit Platon), la partie la plus pure de l'intelligence et de la pensée. Il faut donc que cette faculté, la plus éminente de celles qui sont en nous, s'adresse aussi à l'être, et au plus éminent. La pensée s'adresse à l'être, l'intelligence à ce qui est supérieur à l'être même. Qu'est-ce donc que la philosophie? Ce qu'il y a de plus éminent. La philosophie se confond-elle avec la dialectique? Ce qu'il y a de plus éminent, ne paraît qu'une partie de la philosophie. Il ne faut pas croire que ce soit un instrument du philosophe ; ce ne sont pas des spéculations pures et des règles : elle s'adresse aux choses, et elle a les êtres pour matière en quelque sorte. Elle ne les atteint toutefois que par degrés, ayant les choses en même temps que les spéculations dont elles sont l'objet. Elle connaît l'erreur et le sophisme accidentellement : et elle les juge comme une chose étrangère à elle, que fait un autre, connaissant le faux dans les vérités même qu'elle possède, quand on allègue le faux qui est contre la règle du vrai. Elle ne s'arrête pas à la proposition : ce n'est qu'un assemblage de lettres. Parce qu'elle sait le vrai, elle sait aussi ce qu'on appelle proposition : elle sait en

général tous les mouvements de l'âme, ce qu'elle pose, ce qu'elle renverse; elle sait aussi si elle renverse ce qu'elle pose ou telle autre chose. Elle sait reconnaître, si l'on avance des choses différentes ou celles-là : elle est comme un sens qui s'y applique : et elle donne l'exactitude à toutes les sciences qui la recherchent.

Cette étude éminente est donc une partie de la philosophie : mais la philosophie en a d'autres encore. La philosophie étudie la nature, avec le secours de la dialectique, de même que les autres arts se servent de l'arithmétique : mais elle-même se rapproche de très-près de la dialectique. Elle traite aussi des mœurs, lui empruntant encore ses principes, y ajoutant les facultés et les actes réels qui révèlent ces facultés. C'est de là que les facultés logiques tirent leurs principes propres : car la plupart sont encore mêlés à la matière. Et les autres vertus ont aussi leurs raisonnements dans le domaine qui leur est spécial et dans les actions qu'elles inspirent. La réflexion est quelque chose au-dessus du raisonnement, qui considère les choses d'une façon plus générale, qui voit comment elles se suivent, qui juge s'il faut s'abstenir, ou y revenir de nouveau, ou passer à une autre chose meilleure. La dialectique et la sagesse emploient toutes choses universellement et matériellement pour l'usage de la réflexion. Les choses

intérieures peuvent-elles se passer de la dialectique et de la sagesse, et ne sont-elles point alors incomplètes et mutilées? On peut sans elles être sage et dialecticien de cette façon insuffisante : mais on ne peut l'être réellement, que si on les a intérieurement, ou si du moins elles se développent. On peut posséder des vertus naturelles d'où sortent les vertus parfaites, quand la sagesse vient s'y joindre. Après les vertus naturelles, se produit donc la sagesse qui achève les mœurs : ou bien la sagesse et les vertus naturelles s'accroissent et se complètent naturellement; ou bien encore, l'une prévenant l'autre, la rend complète. En général la vertu physique n'a qu'un aspect et un caractère incomplets : et l'important pour toutes deux, ce sont les principes qui nous les donnent.

LIVRE VI.

Du Beau (1).

Le beau s'adresse surtout à la vue, mais il s'adresse encore à l'ouïe : il résulte même de l'harmonie des sons, et il peut se retrouver dans toute musique, quelle qu'elle soit, puisque les chants et les accords sont beaux aussi. Bien plus, en s'élevant de la sensation à des choses qui la dépassent, les sentiments, les actions, les sciences ont leur beauté, tout de même que les vertus. Et si, au-dessus de tout cela, il existe quelque chose de plus beau, c'est ce que cette discussion saura bien nous montrer. Quelle est donc la cause qui fait que les corps nous semblent beaux? que notre oreille se penche à la beauté des sons? que les beautés qui ne tiennent qu'à l'âme nous touchent? quelle est la cause qui fait que tout cela est beau? Est-ce une seule et même cause qui rend belles toutes ces choses? ou bien la beauté est-elle différente dans le corps et différente dans ce qui est autre que lui? qu'est-ce que toutes ces choses belles? qu'est-ce que la beauté elle-même? Il y a des beautés qui ne sont point telles par les sujets où elles sont, ainsi les corps; elles ne sont belles qu'en participation. D'au-

(1) Voir plus haut le rapport, pages 36 et 151.

tres choses le sont par elles seules : et telle est, par exemple, la nature propre de la vertu. C'est, qu'en effet, les corps, tout en restant les mêmes, paraissent tantôt beaux, et tantôt ne le paraissent pas. Et l'on dirait qu'être corps pour eux, et être beaux, sont des choses fort diverses. Qu'est-ce donc que ce quelque chose qui se montre dans les corps? Voilà la première question qu'il nous faut étudier.

Quel est donc ce quelque chose qui émeut la vue du spectateur, qui l'attire vers soi, la ravit, et lui donne le plaisir du regard? Le principe une fois trouvé, nous le prendrons comme un degré pour arriver à l'explication de tout le reste.

C'est une sorte d'axiome admis par tout le monde que la proportion des parties entre elles, et relativement au tout, jointe à la couleur convenable, produit la beauté qui s'adresse aux yeux; et qu'être belles pour les choses de ce genre, et pour toutes les autres, c'est être proportionnées, c'est avoir une certaine mesure. On le voit donc : il n'y a rien là de simple : c'est le composé tout seul qui nécessairement est beau. C'est le tout qui est beau dans ce cas-là. Les parties prises séparément ne seront donc pas belles par elles-mêmes : elles ne le seront que comme contribuant au tout pour le rendre beau. Et pourtant, si le tout est beau, il faut bien aussi que les parties soient belles : car le tout ne serait point beau s'il se composait

de parties qui fussent laides : il faut donc que toutes les parties aient leur part de beauté. Et pourtant on reconnaît aussi des couleurs qui sont belles, et par exemple, la lumière du soleil, toutes simples qu'elles sont : et comme elles ne sont pas belles par suite de la proportion, elles seraient donc en dehors du beau. Comment l'or est-il donc beau ? Comment l'éclair est-il donc beau la nuit? Comment les astres sont-ils si beaux à voir? Il en ira tout de même du simple dans les sons : et cependant, dans un concert composé de beaux sons, il est possible que chaque son pris isolément soit beau aussi bien. De plus, la proportion subsistant la même, tantôt le même visage paraît beau, tantôt il ne le paraît pas. Comment alors ne devrait-on pas dire que le beau qui accompagne la proportion est autre chose qu'elle? et que la proportion n'est belle que par quelque chose qui n'est pas la proportion? Si, passant jusqu'aux sentiments, jusqu'aux pensées qui sont belles, on prétendait y reconnaître encore la loi de la proportion, quelle proportion pourrait-on trouver dans de beaux sentiments, dans de belles lois, dans des sciences, dans des doctrines? Et par exemple, comment de simples spéculations pourraient-elles avoir entre elles des rapports de proportion ? Et si l'on reconnaît dans ces choses quelque harmonie, les choses mauvaises elles-mêmes auront entre elles un accord, une harmonie

toute pareille. Il y a bien parfaite harmonie aussi, parfait accord entre ces deux assertions : que la tempérance n'est que faiblesse, et que la justice n'est qu'une ignorance généreuse. Toute vertu est une beauté de l'âme : et une beauté bien supérieure à toutes les précédentes ; mais dans la vertu, où est la proportion? La vertu n'a certes pas de proportions, ni comme grandeur, ni comme nombre. Et puis comme l'âme a plusieurs parties diverses, dans quelle faculté se trouve cette combinaison, ou mélange des parties ou des idées? Ou plutôt que devient cette prétendue beauté de l'âme quand l'âme est réduite à l'unité?

Essayons donc, en reprenant les choses dès le début, d'expliquer ce qu'est le beau dans les corps. C'est d'abord quelque chose qui du premier coup devient sensible : l'âme, en quelque sorte, le comprend et le nomme : elle l'accepte parce qu'elle le reconnaît et s'harmonise, pour ainsi dire, avec lui. Quand, au contraire, elle rencontre le laid, elle se replie sur elle-même ; elle le nie : elle s'en éloigne, parce qu'elle n'est point d'accord avec lui, et qu'elle en est tout altérée. Il faut donc dire qu'étant de sa nature ce qu'elle est, étant d'une essence supérieure parmi les êtres, du moment qu'elle voit quelque chose de même espèce qu'elle, ou seulement la trace, elle se réjouit ; elle est transportée ; elle attire à elle cet objet ; elle

se ressouvient d'elle-même et de tout ce qui lui appartient. Où est donc la ressemblance des beautés de ces lieux et des beautés que nous voyons ici-bas? car, s'il y a ressemblance, il faut qu'elles soient semblables. Comment celles-ci et celles-là sont-elles belles? Les secondes le sont, il faut le dire, par une participation d'espèce. Tout être sans forme, mais qui par sa nature doit recevoir la forme et l'espèce, tant qu'il est privé de l'idée et de l'espèce, est laid et en dehors de l'idée divine; il est absolument le laid. Le laid est encore ce qui n'est point soumis à la forme et à l'idée, la matière ne pouvant recevoir absolument la forme qui résulte de l'espèce. Quand l'espèce vient se joindre à la matière, elle ordonne, elle amène à une totalité parfaite ce qui doit être un, par le rapport de parties diverses, et le fait un par la correspondance de ces parties. Comme l'espèce est une, il faut aussi que ce qui reçoit la forme soit un, autant qu'il est possible qu'une chose composée de plusieurs éléments devienne une. La beauté réside alors en cette chose ainsi ramenée à l'unité, se donnant elle-même aux parties tout aussi bien qu'elle se donne au tout. Et quand elle rencontre un objet un et à parties semblables, elle communique aussitôt la même qualité au tout : et c'est ainsi que, soit l'art, soit la nature, donne la beauté, celui-ci à une maison tout entière y compris ses parties, celle-là à une

pierre précieuse. Voilà donc comment le corps devient beau, l'idée issue du divin se mettant en communication avec lui.

La faculté faite pour être en rapport avec le beau le connaît; et rien n'est plus puissant qu'elle pour juger les objets qui lui sont propres, même lorsque le reste de l'âme vient apporter aussi son jugement. L'âme se sent aussitôt en harmonie avec lui, par l'idée qu'elle possède en elle-même; et elle se sert de cette idée, comme d'une droite mesure, pour porter le jugement qui lui appartient. Mais comment ce qui est extérieur au corps peut-il s'entendre avec ce qui ne se rapporte qu'au corps? Comment l'architecte mesurant la maison du dehors à la maison du dedans en idée, prononce-t-il que cette maison est belle? C'est que la maison extérieure, si vous en isolez les pierres, n'est que la forme du dedans, divisée dans la masse matérielle du dehors, mais sans parties, et se montrant dans plusieurs objets à la fois. Ainsi donc, aussitôt que le sens aperçoit l'espèce dans les corps, reliant et dominant la nature contraire et sans forme, aussitôt que le sens aperçoit cette forme qui éclate au-dessus des formes extérieures, l'âme réunit en un tout unique la beauté dispersée, elle la ramène, et la rattache à cette beauté intérieure indivise; elle la met en une douce et complète harmonie avec le dedans. C'est ainsi que pour l'homme vertueux la marque de

la vertu est bien douce qui se montre dans un jeune homme, parce qu'elle répond à cette vraie vertu que le sage porte en lui. La beauté de la couleur est simple dans sa forme : la présence de sa lumière l'emportera sur l'obscurité de la matière, l'idée et l'espèce étant tout à fait incorporelles. C'est là aussi ce qui fait que le feu est beau comparé aux autres corps, parce qu'il a le rang d'espèce par rapport aux autres éléments. Il est supérieur par sa position : il est le plus léger des corps, parce qu'il est le plus rapproché de l'incorporel. Seul, il ne reçoit pas les autres corps, tandis que les autres le reçoivent. Les autres s'échauffent, et lui ne se refroidit pas. Il est coloré primitivement, et les autres corps reçoivent de lui l'espèce de la couleur. Il brille donc et resplendit parce qu'il est une espèce. Le corps qui ne le possède pas, devenu incapable de recevoir la lumière, cesse d'être beau, parce qu'il ne participe plus à l'espèce de la couleur. Les harmonies invisibles rendent visibles celles qui éclatent dans les sons, donnent même ainsi à l'âme l'intelligence du beau, en la lui faisant voir dans un autre qu'elle. Les harmonies sensibles peuvent être mesurées en nombre, non pas dans toute espèce de sons, mais dans celui qui sert à produire l'espèce et à la faire saillir.

Telles sont donc les beautés qui s'adressent à la sensation, beautés qui ne sont que des images, et comme des ombres fugitives descendues dans la ma-

tière, qui l'embellissent, et qui en y apparaissant excitent notre admiration.

Quant aux beautés supérieures qu'il n'est pas donné à la sensation de découvrir, mais que l'âme voit et qu'elle nomme sans le secours des organes, il faut s'élever plus haut pour les contempler en laissant la sensation rester ici-bas. Mais de même que pour les beautés accessibles aux sens, ceux qui ne les ont pas vues et reconnues pour belles, ne peuvent pas plus en parler que s'ils étaient aveugles de naissance, de même la beauté des sentiments reste inconnue à ceux qui n'ont point en eux cette beauté des sentiments, des sciences et des choses de cet ordre. La splendeur de la vertu reste voilée pour ceux qui n'ont pas même su se représenter combien est belle la face de la justice et de la sagesse, dont le soleil à son couchant ou à son lever n'égale point l'éclat. Mais ces beautés, il les faut voir avec cette partie de l'âme qui seule peut les découvrir : il faut, quand on les voit, éprouver plaisir, étonnement, admiration, bien plus qu'en face des beautés sensibles ; car c'est alors qu'on se trouve avoir touché les vraies beautés. Devant ce qui est beau, ce sont là les sentiments que nous devons éprouver : émotion, doux étonnement, désirs, amour, saisissement mêlé de plaisir. Voilà ce que doivent éprouver, voilà ce qu'éprouvent les âmes pour ces beautés qu'elles ne voient point, toutes les âmes pour ainsi

dire sans exception, mais surtout celles qui sont les plus aimantes, de même qu'en présence des corps tous les voient sans que tous aient une égale émotion, l'émotion étant la plus forte pour ceux qui aiment le plus.

Mais il nous faut chercher ce que c'est que ces sentiments d'amour pour les beautés qui ne tombent pas sous les sens. Qu'éprouvez-vous pour ce qu'on appelle de belles actions, de belles idées, des mœurs sages, en un mot pour ces actes de vertu, ces dispositions vertueuses, cette beauté des âmes? Qu'éprouvez-vous quand vous vous voyez vous-mêmes beaux au dedans de vous? D'où vient qu'alors vous êtes enivrés, transportés? D'où vient que vous désirez vous unir à vous-mêmes et vous recueillir en vous, en vous isolant du corps? Car c'est bien là ce qu'éprouvent ceux qui aiment véritablement. Quel est donc cet objet qui les émeut si vivement? Ce n'est certes ni forme, ni couleur, ni étendue; c'est quelque chose qui ne s'adresse qu'à l'âme, qui est elle-même sans couleur, qui possède la sagesse dénuée de couleur tout comme elle, qui possède la splendeur de toutes les autres vertus? Quel est donc cet objet qui vous émeut, soit que vous découvriez en vous-mêmes, soit que vous découvriez dans un autre, la grandeur de l'âme, la justice du cœur, la tempérance si pure, le courage à la figure imposante, la dignité ét la pudeur à la démarche

calme, posée, imperturbable, et par-dessus tout, l'intelligence brillant de sa divine lumière. Passionnés pour ces objets admirables, comment disons-nous qu'ils sont beaux? C'est qu'ils sont, c'est qu'ils paraissent : et celui qui les voit ne peut pas s'empêcher de dire que ces êtres sont les êtres véritables. Que sont donc les êtres qui sont véritablement êtres? Ils sont beaux. Mais la raison veut savoir encore ce que sont ces êtres pour rendre l'âme ainsi amoureuse? Quel est cet ornement qui comme une lumière embellit toutes les vertus? Voulez-vous encore, en prenant les choses toutes contraires, comparer à ces beaux objets, les objets qui sont laids relativement à l'âme? Il est bien facile de comparer à cet objet que nous cherchons, le laid, et de dire pourquoi nous lui donnons ce nom. Supposons que l'âme soit laide, intempérante, injuste, pleine des désirs les plus déréglés, remplie de trouble, de crainte par lâcheté, d'envie par cupidité, ne songeant jamais qu'aux choses périssables et basses, toute faussée, n'aimant que les voluptés impures, vivant de cette vie qui ne sent que par le corps, et se plaisant dans sa dégradation; ne dirons-nous pas que ce n'est point une beauté qu'elle a acquise que cette dégradation qui l'a rendue infirme, et qui l'a faite impure, pleine de toute espèce de mal, n'ayant plus même la vie, ni une sensation qui ait quelque pureté, mais n'ayant plus que la vie la plus basse, par son

contact avec le mal, mêlée à la mort qui la ruine, ne voyant plus ce que l'âme doit voir, ne sachant plus rester en elle-même, attirée sans relâche vers le dehors, l'inférieur, le ténébreux? Dans cet état souillé, entraînée sans cesse par ses instincts vers les choses qui ne tombent que sous les sens, confondue presque avec le corps, enfoncée dans la matière qu'elle a même reçue en elle, elle a changé d'espèce par son commerce avec l'extérieur. C'est comme un homme qui est tombé dans la boue et la fange : il a perdu la beauté qu'il avait naguères : il n'est plus que ce que la fange et la boue l'ont fait. Pour cet homme, le laid n'est en lui que par l'accession d'une chose qui lui est étrangère, et il y a nécessité pour lui, s'il veut redevenir beau et redevenir ce qu'il était, de se laver, de se purifier.

Ainsi donc nous ne nous tromperions pas en disant que l'âme n'est laide qu'en se mêlant, en s'unissant, en s'inclinant, au corps et à la matière. C'est en effet la laideur de l'âme, de n'être point pure, de n'être point sans mélange, comme pour l'or d'être souillé de terre : qu'on le sépare de ces scories, l'or demeure, et il est beau, isolé de tout le reste et réduit à lui seul. Et de même pour l'âme; isolée des désirs qu'elle n'a que par le corps quand elle se mêle trop à lui, délivrée de toutes les passions, purifiée des souillures qu'elle contracte en se faisant corps, réduite à elle-

même, elle dépose toute cette laideur qui ne lui venait que d'une nature autre que la sienne.

C'est que, comme le dit une antique maxime, la sagesse, le courage, toute vertu, et la pensée même, est une purification. Et voilà pourquoi les mystères nous donnent à entendre que celui qui n'est point purifié restera plongé dans la fange aux enfers, parce qu'en effet ce qui n'est pas pur se plaît dans la fange par son vice même. C'est le porc dont le corps tout souillé se complaît dans cette ordure. Qu'est-ce, je le demande, que la vraie tempérance, si ce n'est de repousser les plaisirs du corps, de les fuir parce qu'ils ne sont point purs et ne peuvent être les plaisirs de la pureté? Le courage, c'est de ne pas craindre la mort. Et la mort, c'est la séparation de l'âme isolée du corps. Cette séparation n'effraye pas celui qui veut être seul. La grandeur d'âme, c'est le dédain des choses d'ici-bas. La pensée, c'est l'intelligence qui se détourne des choses inférieures, et qui conduit l'âme aux plus hautes. L'âme ainsi purifiée devient idée et raison tout à fait incorporelle, intellectuelle, tout entière au divin, d'où vient la source même du beau, et de tout ce qui lui ressemble. L'âme donc élevée à l'intelligence, est bien plus dans le beau. L'intelligence et tout ce qui vient d'elle, voilà la beauté de l'âme qui lui est propre et non point étrangère, parce que c'est en cela seulement que l'âme est véritablement. Aussi

a-t-on bien raison de dire que pour l'âme, devenir bonne et belle, c'est ressembler à Dieu, parce que c'est de Dieu que viennent la beauté et toutes les autres perfections des êtres. Les êtres se confondent avec le beau : et la nature qui leur est contraire, c'est le laid. C'est là le mal primitif pour eux : tandis que leur nature propre c'est le bien et le beau; car le bien et la beauté sont tout un. C'est qu'il faut identifier le bon et le beau, le laid et le mal, et placer tout d'abord en première ligne, la beauté, qui est aussi le bien d'où sort spontanément l'intelligence, qui est aussi le beau. L'âme n'est belle que par l'intelligence : et les autres choses ne sont rien que par l'âme qui les fait belles, soit actions, soit sentiments. C'est que ce qu'on appelle les corps, c'est l'âme qui les fait : divine comme elle l'est, portion en quelque sorte du beau lui-même, les choses qu'elle touche et qu'elle conduit, elle les fait belles autant du moins qu'elles peuvent recevoir de beauté.

Sachons donc remonter vers le bien que toute âme désire : quand on l'a vu, on sait aussi comment est beau ce que je veux dire. Il est désirable en tant que bien : et le désir ne s'adresse qu'à lui. L'obtenir n'appartient qu'à ceux qui s'élèvent vers les choses supérieures, qui se détournent et se dépouillent des vêtements qui les enveloppaient ici-bas. C'est comme ceux qui entrent dans les sanctuaires des tem-

ples (1), qui se purifient, déposent les vêtements qu'ils avaient naguères, et qui entrent nus, jusqu'à ce qu'ils arrivent dans leur marche, en laissant tout ce qui n'est pas du Dieu, à le voir lui-même seul à seul, cet être sans mélange, simple, pur, à qui toutes choses sont suspendues, que toutes choses contemplent, qui les fait être, vivre et penser, cause unique de la vie, de l'intelligence et de l'être. Mais, si une fois on pouvait le voir, de quels amours ne serait-on pas saisi ! de quels désirs de se réunir à lui ! de quelles admirations de plaisir ! Sans l'avoir vu encore, on le désire comme le bien, et quand on le voit, on le contemple comme le beau, on est rempli de frémissement et de joie, on est frappé d'un effroi qui ne trouble pas, on aime d'un véritable amour, on a d'âpres désirs, on sourit de pitié pour les autres amours et l'on dédaigne les choses que jadis on croyait si belles. C'est comme ce qu'éprouvent ceux qui ont vu une fois les figures des dieux et des génies : ils ne trouvent plus rien de pareil dans les beautés des autres corps. Que serait-ce donc, pourrions-nous dire, si l'on voyait le beau lui-même, le beau pur par lui seul, sans ce mélange de la chair et du corps, non pas sur la terre, non pas dans le ciel, mais là où le beau est pur ? Car toutes ces choses sont accidentelles, mélangées, non primitives,

(1) Voir plus haut le rapport, page 111.

et ne dérivent pas du beau tout seul. Si donc on voyait cet être qui conduit tous les autres, qui se donne à eux tout en restant en lui-même et sans rien recevoir d'eux, confondu dans sa contemplation, jouissant de lui, rendu semblable à lui, de quelle beauté aurait-on encore besoin? Cette beauté qui est belle par elle-même, cette beauté première, rend ses amants beaux comme elle, et les pénètre d'amour. Voilà le noble but, voilà le but suprême des âmes : voilà le but qui appelle tous nos efforts, pour que nous ne soyons pas privés de cet admirable spectacle, qui rend bienheureux celui qui a cette vue bienheureuse, qui rend infortuné celui qui ne l'a pas. Ce n'est point être malheureux que de ne point voir les beautés des couleurs, des corps : ce n'est point être malheureux que de n'avoir ni puissance, ni domination, ni royaume : c'est être malheureux que de n'avoir point cette seule chose, dont la possession vaut mieux que l'empire et le gouvernement de la terre entière, de la mer, du ciel : la seule chose qu'il faille voir et contempler, en abandonnant, en dédaignant tout le reste.

Comment s'y prendre? comment faire? Comment pourra-t-on contempler cette beauté inaccessible, qui demeure comme au fond des sanctuaires, et qui n'en sort pas, de peur que quelque profane aussi ne la voie? Qu'il aille donc, qu'il pénètre, celui qui en a la force, laissant au dehors la vue de ses yeux, sans se

retourner désormais vers cet éclat des choses qui jadis l'éblouissaient. Il ne faut plus courir après ces beautés corporelles : mais sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers cet objet divin dont elles ne sont que le reflet. Si l'on s'élançait pour saisir comme vrai, ce beau fantôme qui voltige sur les eaux, on serait comme celui dont parle une fable, si je me souviens bien, qui, descendu dans les ondes, y disparut bientôt (1) : de même aussi celui qui ne cherchera que les beautés corporelles, et qui ne saura point s'en délivrer, descendra non point en corps, mais en âme, dans ces profondeurs sombres que déteste l'intelligence, et restant aveugle dans l'enfer, ne verra encore que des ombres dans ces tristes lieux. Fuyons donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'il nous faut donner. Mais comment fuir? Comment nous échapperons-nous, pareils à Ulysse quand il rappelle la magicienne Circé ou Calypso, à ce qu'il me semble, ne voulant point rester auprès d'elles, bien qu'il eût tant de plaisirs sous les yeux, et qu'il pût jouir de tant de beautés sensibles? Notre patrie, c'est le lieu d'où nous sommes venus : c'est là qu'est notre père. Mais quel équipage devons-nous prendre? Comment fuir? Nos pieds ne feraient jamais le chemin : ils ne peuvent que nous porter

(1) Voir plus haut le rapport, pages 111 et suiv.

d'une terre à l'autre. Ne prépare pas non plus l'attelage de tes coursiers, ou quelque véhicule marin : laisse de côté tous ces vains secours : n'y regarde pas : mais fermant les yeux, change la vue corporelle pour cette autre vue que tu peux éveiller en toi, que tout homme possède, mais dont si peu savent se servir.

Quelle est donc cette vue qui voit au dedans de nous? Au moment où elle s'éveille, elle ne peut soutenir d'abord l'éclat splendide qu'elle aperçoit. Il faut donc que l'âme s'habitue peu à peu à ce spectacle; qu'elle commence par contempler les beaux sentiments, puis les belles actions, que les arts ne font pas, mais que font ces hommes qu'on appelle vertueux (1), puis qu'elle regarde l'âme de ceux qui font ces belles actions. Mais comment voir toute la beauté d'une âme vertueuse? Rentre en toi-même et regardes-y : si tu ne te vois point beau toi-même, fais comme l'artiste fait de la statue qu'il veut rendre belle : il enlève, il gratte, il rend ce trait plus léger, celui-ci plus pur, jusqu'à ce qu'il ait donné à sa statue un beau visage. Et toi aussi de même, enlève tout ce qui est superflu, redresse tout ce qui est faussé, retranche tout ce qui est obscur; porte la lumière partout, et ne cesse de ciseler ta propre statue jusqu'à ce que brille pour

(1) Voir plus haut le rapport, page 112.

toi la splendeur divine de la vertu, jusqu'à ce que tu voies la sagesse, reposant sur une base sainte et pure. Si tu deviens cela, si tu le vois en toi, tu seras avec toi-même dans ce pur commerce, n'ayant plus aucun obstacle à devenir un de cette façon, ne sentant plus dans ton intérieur aucun mélange étranger, mais te retrouvant toi-même, la seule et vraie lumière, la lumière que ne mesure point une certaine grandeur, que ne circonscrit point en la réduisant une certaine figure, et que n'accroît point davantage une grandeur sans limites, mais une lumière qui échappe à toute mesure, parce qu'elle est plus grande que toute mesure, parce qu'elle est au-dessus de toute quantité. Une fois que tu te vois ainsi devenu, c'est que tu es dès lors la vue elle-même; aie ferme confiance en toi, descends-y sans crainte, tu n'as plus besoin de guide qui te montre le chemin : fixe alors ton regard attentif. Voilà le seul œil qui puisse voir la grande beauté. Mais si cet œil vient à la contemplation, encore tout chassieux de ses vices, encore tout impur, faible par lâcheté, ne pouvant soutenir cet éblouissant éclat, alors il ne voit rien de ce qui peut être vu, bien qu'un compagnon le lui montre. Ce qui voit doit être homogène à ce qui est vu; il doit s'être fait pareil avant de se présenter à la contemplation. Notre œil ne pourrait regarder le soleil que s'il devenait lui-même de la nature du soleil : l'âme ne peut voir le beau que

si elle-même elle est belle. Qu'ainsi donc, chacun d'abord devienne divin, qu'il devienne beau, s'il veut contempler Dieu et la beauté. C'est ainsi qu'il montera jusqu'à l'intelligence, qu'il y connaîtra toutes les belles espèces, et qu'il saura que les idées sont cette beauté; car tout ce qui est beau dans les idées, ne l'est que par la production et l'être de l'intelligence. Ce qui est au-dessus du beau, c'est la nature même du bien qui projette le beau devant elle : et pour tout dire en un mot qui embrasse tout, le bien est ce qui est primitivement beau. Que si l'on veut diviser les intelligibles, le beau intelligible sera le lieu des idées; le bien qui lui est supérieur, sera la source et le principe du beau; ou plutôt l'on réunira dans le même et le bien et le beau primitif, si loin du beau que nous voyons ici-bas.

DEUXIÈME ENNÉADE.

LIVRE VIII.

DE LA VISION (1).

CHAPITRE PREMIER.

Pourquoi les objets paraissent-ils plus petits à mesure qu'ils s'éloignent?

Pourquoi les choses éloignées semblent-elles plus petites? Pourquoi, tout écartées qu'elles sont les unes des autres, paraissent-elles se toucher? Pourquoi les choses rapprochées nous semblent-elles aussi grandes qu'elles le sont réellement, et n'avoir entre elles que la distance qu'elles ont vraiment?

Les choses éloignées semblent rapetissées parce que la lumière se comprime suivant la vue, et se réduit à la dimension de la pupille. Plus la matière de l'objet visible est éloignée, plus l'image nous en arrive comme isolée de l'objet; c'est en quelque sorte une image de sa quantité et de sa qualité qui nous parvient, et ce n'est pour ainsi dire, que la raison seule de l'objet lui-même. Et pourtant nous sentons

(1) Voir plus haut le rapport, page 148.

dans ce passage et dans cette arrivée, la grandeur précise de chacune des parties. Il faut donc que l'objet soit présent, et qu'il soit proche pour que nous en sachions la dimension exacte. Peut-être aussi la dimension n'est-elle aperçue de nous, que comme accident, la couleur seule étant véritablement aperçue. Quand l'objet est près, on le connaît avec les dimensions de la couleur : de loin on voit bien qu'il est coloré : mais les parties distribuées selon les dimensions, ne donnent pas une connaissance fort exacte de ces dimensions, parce que les couleurs ne nous parviennent qu'assez obscurément. Mais qu'y a-t-il donc d'étonnant que les dimensions tout comme les sons nous paraissent moindres, à mesure que l'image en est plus faible? Est-ce que dans les sons aussi l'ouïe ne cherche pas une image? On ne perçoit donc la grandeur qu'accidentellement. Mais si pour l'ouïe, la grandeur n'est perçue qu'accidentellement, à quelle faculté appartient primitivement la perception de la grandeur dans le son, de même que la grandeur de l'objet visible est jugée par le toucher? Ou bien, l'ouïe perçoit la grandeur apparente, non pas en quantité, mais en plus et en moins, et non pas accidentellement comme lorsque le son est fort. C'est ainsi que le goût perçoit ce qui est fort en douceur, mais ce n'est pas par accident. La grandeur propre du son, c'est ce qui se rapporte à la quantité. On peut dire qu'il est

accidentel à cause de son intensité, par exemple; mais l'expression n'est pas très-exacte. Le fort pour chaque chose est identique; s'il s'agit d'une foule, par exemple, c'est de remplir tout le lieu dans lequel elle peut s'étendre. Les couleurs ne sont pas petites, mais elles sont faibles; et les grandeurs sont petites. De part et d'autre, ce qu'il y a de commun, c'est d'être moindre. La couleur faible est moindre : la grandeur moindre est petite; et la grandeur diminue tout comme la couleur. Le phénomène est plus évident quand les couleurs sont diverses. Ainsi pour des montagnes où les habitations et les arbres sont en grand nombre, chaque chose, si on la regarde à part de tout le reste, donne une mesure pour tout ce qui n'est pas elle. Mais quand l'image de chaque chose n'est pas prise à part, la vue n'a pas de chose spéciale à l'aide de laquelle mesurant la grandeur qui lui est soumise, elle connaisse exactement la dimension de l'ensemble. Quand les choses rapprochées sont très-diverses, et quand on ne les voit qu'en masse, comme on ne les distingue pas toutes en particulier, elles paraissent d'autant moindres, qu'elles se confondent pour le regard. Mais si on les regarde toutes spécialement, on sait alors la dimension exacte que chacune d'elles présente. Quant aux grandeurs analogues qui ont des couleurs pareilles, on se trompe aussi pour elles, parce que la vue ne peut mesurer

la dimension vraie de chaque partie. La vue se perd en mesurant chaque partie, parce qu'elle n'a pas moyen de fixer précisément la différence de chacune d'elles; et si ce qui est éloigné lui paraît se rapprocher, c'est que l'intervalle est supprimé encore par la même cause. C'est là aussi ce qui fait qu'on ne se trompe pas sur la dimension d'un objet qui est proche. Ne pouvant pas parcourir tout cet intervalle, dont l'objet est éloigné, la vue ne saurait dire ni ce qu'est la chose par son espèce, ni ce qu'elle est par sa grandeur.

CHAPITRE II.

Les angles sous lesquels on voit les objets ne diminuent pas à mesure que les objets s'éloignent.

On a parlé aussi ailleurs des angles de la vision qui deviennent plus petits : l'on a montré qu'il n'en est rien : et il faut ajouter ici que quand on dit que l'objet est plus petit à cause de la diminution de l'angle, on oublie que la vue voit encore quelque chose en dehors de l'objet, ou quelque autre objet, ou quelque chose tout à fait extérieur, comme l'air par exemple. Mais si on ne laisse rien de côté parce que la montagne est grande, et qu'on y fixe la vue qui alors ne puisse rien voir autre chose, l'intervalle qu'elle peut occuper s'appliquant exactement à l'objet, ou même lorsque l'objet dépasse des deux côtés le champ

entier de la vue, que peut-on dire encore ici quand l'objet paraît toujours beaucoup plus petit qu'il n'est, et qu'il est vu pourtant par la vue tout entière? Si l'on veut se donner la peine de regarder le ciel, on sera bien convaincu de ceci sans le moindre doute. Il est impossible de voir d'un seul coup d'œil tout l'hémisphère; et l'on ne peut étendre la vue à toute cette dimension. Mais accordons qu'on le puisse, puisqu'on le veut. Si donc toute la vue embrasse tout l'hémisphère, et qu'il y ait dans le ciel une grandeur beaucoup plus forte que celle qui paraît, parce qu'il semble beaucoup plus petit qu'il n'est, comment pourra-t-on dire que la diminution des angles est cause que les objets éloignés nous semblent diminuer?

LIVRE IX.

CONTRE LES GNOSTIQUES (1).

CHAPITRE IX.

Être humble, et ne pas croire qu'on est le seul dont Dieu s'occupe.

Si l'on se plaint que la richesse et la pauvreté ne soient pas également réparties, c'est qu'on oublie d'abord que l'homme de bien ne demande pas de part égale, ni dans l'une ni dans l'autre. L'homme de bien ne croit pas que ceux qui possèdent tant de choses aient davantage pour cela : il ne pense pas que les chefs des nations aient plus que les simples citoyens, et il laisse à d'autres le soin de poursuivre ces prétendus biens. Il sait trop qu'ici-bas la vie est double, l'une des hommes vertueux, l'autre du vulgaire des hommes. Les gens de bien ne visent qu'aux plus grandes choses, aux plus relevées. Pour les autres qui sont plus soumis à la faiblesse humaine, la vie est double également; l'une, par le souvenir de la vertu, présente encore quelque bien; l'autre, est la vie de cette foule corrompue, qui n'est que l'ouvrière des choses nécessaires, à ceux qui valent mieux qu'elle. Quand un homme commet un

(1) Voir plus haut le rapport, pages 62, 126, 128.

meurtre, ou que sa faiblesse le rend esclave des plaisirs, ce n'est pas l'intelligence qui commet la faute : ce sont les âmes aveugles encore comme d'imberbes enfants. Mais si cette vie est une arène où les uns sont vainqueurs, et les autres vaincus, comment ne serait-elle pas bien ordonnée? Si tu y souffres, qu'importe cette douleur à un être immortel? si on te tue, tu as ce que tu souhaites; si tu crois avoir à te plaindre, rien ne te force à rester dans cette cité. Tout le monde convient qu'il y a dans cette vie des peines et des châtiments. Comment donc se plaindre avec raison d'une cité où chacun reçoit ce qu'il mérite (1), celui-ci, le prix de sa vertu, celui-là, la honte qu'a justement encourue sa faute? Ce ne sont pas seulement les images des Dieux, ce sont les Dieux eux-mêmes, qui de là-haut veillent sur nous, et qui échapperont sans peine, dit-il (dit Platon), aux accusations des hommes, régissant toutes choses avec ordre du commencement à la fin, donnant à chacun la part qu'il mérite, suivant ses actes dans les existences successives. Voilà ce qu'ignore l'homme téméraire qui s'emporte contre les décrets divins. Mais il faut toujours s'efforcer d'être soi-même le meilleur qu'on peut : il faut ne pas croire qu'on soit le seul à pouvoir devenir bon :

(1) Voir plus haut le rapport, pages 33 et 50.

car cela seul ne suffit pas encore pour l'être réellement; il faut penser aussi que les autres hommes sont bons, que les génies le sont aussi, et bien davantage encore les dieux qui sont dans ce monde, et veillent sur nous; et par-dessus eux tous, le chef de tout cet univers, l'âme bienheureuse. Il faut pour tant de bienfaits célébrer les Dieux intelligibles, et bien au-dessus d'eux, ce grand roi qui règne sur le monde, et dans la foule des Dieux, reconnaître sa grandeur incomparable. C'est que, pour expliquer Dieu, il ne faut pas tout réduire à l'unité ; mais expliquer la multiplicité du divin, dans toute l'immensité que Dieu montre lui-même, n'appartient qu'à ceux qui connaissent sa puissance, et qui savent que tout en restant celui qu'il est, il a fait tant d'autres êtres divers, suspendus à lui, qui ne sont que par lui, qui ne viennent que de lui. C'est par lui que le monde existe : c'est lui que contemple tout être mortel, que contemple chacun des Dieux, qu'ils prophétisent aux hommes ses volontés, et leur apprennent par les oracles ce qui lui plaît. Mais si ces Dieux ne sont pas ce qu'il est lui-même, la chose est toute simple et toute naturelle. Si tu veux voir les choses de haut, et te grandir toi-même jusqu'à ce niveau que tu dois égaler, sache d'abord que plus on est bon, plus on est bienveillant envers tous, et envers les hommes. Il faut du reste être fier avec

mesure, sans rudesse, et n'aller que jusqu'où doit aller notre nature. Il faut croire que les autres aussi ont place auprès de Dieu, et qu'on n'est pas le seul à se ranger après lui, illusion pareille à celle de ces songes où l'on croit que l'on vole. Il ne faut pas se priver par là soi-même de devenir Dieu autant qu'il est donné à l'âme de l'homme de le devenir. Elle le peut autant que l'intelligence la guide : s'élever au-dessus de l'intelligence, c'est tomber en dehors de l'intelligence même. Les hommes insensés croient parfois à ces vains discours qu'ils écoutent avidement : « Tu seras meilleur, non pas seulement « que tous les hommes, mais aussi que tous les « dieux, » tant est grand l'amour-propre des hommes : et tel qui jadis était humble, modeste et simple, s'exalte tout à coup si on lui dit (1) : « Tu es le « fils de Dieu, et les autres que tu admirais jadis ne « sont pas ses enfants : Dieu repousse le culte qu'ils « ont reçu de leurs pères; toi, tu es meilleur que le « ciel lui-même, et sans avoir rien fait. » Puis, bien d'autres voix viennent se joindre à celle-là : et c'est comme un homme qui ne sachant pas compter entend dire par des gens qui ne le savent pas plus que lui, qu'il a mille coudées, qui croirait les avoir, qui entendrait que les autres n'en ont que cinq, et s'ima-

(1) Ceci semblerait s'adresser aux Chrétiens, que Plotin a peut-être confondus avec les Gnostiques. Voir plus haut pages 4 et 61.

ginerait que mille est un grand nombre. Certes, la providence de Dieu veille sur nous; mais pourquoi négligerait-elle le monde, dans lequel aussi sont les autres hommes? mais si Dieu ne peut pas regarder le monde, il ne peut pas davantage regarder ce qui est ici-bas : et s'il voit les hommes, pourquoi ne verrait-il pas aussi en dehors d'eux? Pourquoi ne verrait-il pas le monde dans lequel ils sont? S'il ne voit pas en dehors d'eux, c'est-à-dire, s'il ne voit pas le monde, c'est qu'il ne les voit pas non plus. Si l'on dit que les hommes n'ont pas besoin de lui, le monde en a besoin : il en connaît l'arrangement : il connaît ceux qui sont dans ce monde, comment ils y sont, comment ils sont ici-bas. Et les hommes qui sont chers à Dieu, prennent avec douceur toutes les choses de ce monde, si le mouvement universel des choses leur vient imposer quelque souffrance nécessaire. Il ne faut pas regarder à ce que voudrait le cœur de chacun, il faut regarder à l'ensemble, estimant les hommes suivant leur mérite, tendant à ce but où tendent tous les êtres qui peuvent avoir un but, croyant que bien des êtres le poursuivent, que ceux qui l'atteignent sont heureux, que les autres l'atteignent dans la mesure même où il leur est donné de le pouvoir, et qu'on n'est pas le seul au monde à jouir de cette faculté. On n'a pas toujours ce qu'on se vante d'avoir : souvent on dit qu'on possède ce qu'on

sait bien qu'on n'a pas. L'on croit souvent avoir, sans avoir réellement : on croit posséder seul, ce qu'on n'est pas le seul à posséder.

CHAPITRE XVIII.

L'âme de l'homme, malgré ce qu'en pensent les Gnostiques, peut s'identifier à l'âme du monde.

Ils prétendront peut-être que leurs doctrines inspirent la haine du corps (1), et invitent à le fuir, tandis qu'au contraire les nôtres y rattachent. C'est absolument comme si deux hommes habitant ensemble une belle maison, l'un blâmait la disposition de cette maison, et celui qui l'a faite, tout en y restant néanmoins, tandis que l'autre, loin de le blâmer, dirait que celui qui l'a faite, a su la construire avec un art merveilleux, et y resterait jusqu'au temps où il devrait partir, parce qu'il n'aurait plus besoin de maison. Le premier se croirait plus sage et plus disposé à partir, parce qu'il aurait appris à dire que les murs de la maison ne sont que des pierres et des poutres sans vie, et qu'elle est loin d'être une véritable habitation, ignorant qu'il importe beaucoup de ne point supporter la nécessité, bien que toutefois on puisse la souffrir sans murmure, et en aimant dans une juste mesure la beauté des pierres qui for-

(1) Ceci conviendrait encore aux Chrétiens.

ment cette maison. Il faut bien demeurer dans des maisons, puisque nous avons un corps, construites par l'âme qui est sa sœur bienveillante, et qui a tant de puissance pour les construire sans douleur. Ils ont bien le courage d'appeler frères les plus pervers des hommes, et ils ne veulent pas donner ce nom au soleil et aux astres du ciel : et leur bouche insensée le refuse à l'âme du monde. Certes, il ne faut pas admettre dans la famille ceux qui sont méchants : mais il faut les y admettre quand ils sont devenus bons, quand ils ne sont plus des corps, et qu'ils sont des âmes dans des corps, et qu'ils peuvent habiter en eux-mêmes, aussi voisins que l'homme peut l'être de cet état où est l'âme de l'univers, habitant dans le corps tout entier. Pour arriver là, c'est de ne point se laisser aller aux objets du dehors doux à entendre, agréables à voir : c'est de ne point se laisser troubler par les revers. L'âme du monde ne peut être frappée : car il n'est rien qui puisse l'atteindre. Mais nous ici-bas, sachons, forts par la vertu, opposer la grandeur de notre âme aux coups que nous recevons, rendant par notre énergie les uns plus faibles, et les autres complétement impuissants. Voisins alors de ce que les coups ne peuvent atteindre, nous ressemblons à l'âme de l'univers, à l'âme des astres; et poussant la ressemblance aussi loin qu'elle peut être poussée, visons à l'identité même. Nous

contemplerons alors ce que voient les Dieux eux-mêmes, nous y étant préparés de longue main, par nos soins et le bonheur de notre nature, tandis que les Dieux en jouissent dès le commencement. Si quelques-uns prétendent être les seuls à pouvoir contempler, ils ne contemplent pas pour cela davantage. Ils n'ont pas plus raison de dire qu'ils pourront contempler quand ils seront sortis du corps, et que les Dieux ne le peuvent pas, parce qu'ils régissent éternellement le monde. C'est qu'ils ne savent pas ce que c'est que l'extérieur dont ils parlent, ils ne savent pas comment l'âme de l'univers veille tout entière à ce qui est inanimé. Il est donc permis de ne pas aimer le corps : il est donc permis de devenir pur, de mépriser la mort, de connaître des choses meilleures que celles d'ici-bas, de les poursuivre, et de ne point refuser à ceux qui peuvent les poursuivre, et les poursuivent toujours, la faculté de les poursuivre comme nous. Il ne faut point être comme ces gens qui croient que les astres ne marchent pas, parce que le témoignage des sens leur atteste que les astres ne bougent point; car ces gens-là aussi s'imaginent que la nature des astres ne voit pas ce qui est extérieur, parce qu'ils ne voient pas eux-mêmes que leur âme leur vient du dehors.

TROISIÈME ENNÉADE.

LIVRE II.

DE LA PROVIDENCE.

CHAPITRE II.

Rapports du monde intelligible au monde sensible.

C'est du monde intelligible, du monde véritable et un, que vit et que dépend ce monde, qui n'est point véritablement un (1). Il est multiple et divisé en une pluralité, il est éloigné de l'autre par ses dissemblances, et il est devenu différent. Il n'y a plus d'amitié entre eux : et c'est la haine qu'a produite leur distance. C'est par les lacunes qui le déparent que l'un est devenu nécessairement l'ennemi de l'autre. La partie ne se suffit pas à elle-même : et bien que conservée par un autre qu'elle, elle n'en est pas moins l'ennemi de ce qui la sauve. Il l'est devenu non par une raison qui le force à le devenir, mais par la nécessité d'une nature inférieure, qui ne pouvait pas ne pas être. Le monde intelligible

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104 et 146.

n'était point tel en effet qu'il pût être la dernière des choses. Il était la première; il avait grande puissance; bien plus, il avait toute puissance; et il avait dès lors cette puissance de faire une autre chose sans chercher à la faire : car il ne l'aurait pas eue de lui-même, s'il l'eût cherchée. Elle n'aurait pas été le produit de sa propre essence : mais il eût été pareil à l'artiste qui n'a pas de son propre fonds la puissance de faire, mais qui l'acquiert et se la donne en apprenant à travailler. L'intelligence donc ayant donné quelque chose d'elle-même à la matière, produisit toutes choses, calme et tranquille : c'est là la raison qui s'écoule de l'intelligence. Ce qui s'écoule (1) de l'intelligence, c'est la raison : et elle s'écoule sans cesse, jusqu'à ce que l'intelligence soit présente dans les êtres. C'est de même que tout est renfermé simultanément dans la raison, qui est déposée dans le germe, et que toutes les parties coexistent dans une même raison, sans qu'aucune combatte l'autre, sans qu'aucune nuise par sa différence au développement de l'autre : et cependant, dans la masse se forme le mouvement, et les parties se séparent, de façon que l'une puisse arrêter l'autre et que celle-ci puisse détruire celle-là; de même de l'intelligence, qui est une, de cette raison, qui est la

(1) Voir plus haut le rapport, page 105.

même, l'univers entier est sorti, s'est isolé; et de toute nécessité, telles choses sont devenues amies et semblables entre elles; telles autres ennemies et hostiles. Les unes se détruisent mutuellement par leur volonté, les autres sans le vouloir, et par leur destruction même, elles ont produit la génération de celles qui les remplacent. Cette action qu'elles exercent et qu'elles souffrent, n'a point empêché qu'il ne résultât de cet ensemble une seule harmonie, chaque chose rendant les sons qui lui sont propres, et la raison venant faire au-dessus d'elles, une harmonie unique, un ordre qui domine l'univers entier. Car cet univers n'est pas comme l'intelligence et la raison : mais il participe de l'une et de l'autre. Et c'est là ce qui fait qu'il lui fallait l'intervention, et de l'intelligence, et de la nécessité : la nécessité, qui pousse au pire, et conduit à la déraison, parce qu'elle est elle-même irraisonnable : l'intelligence, qui domine la nécessité. Le monde intelligible seul est raison : il n'y a pas d'autre monde qui le soit. S'il y avait une autre chose, il faudrait que cette autre chose fût moindre que lui; ce ne serait plus la raison, ni la matière non plus, puisqu'elle est sans ordre : c'est donc une sorte de mélange. La limite extrême où il finit, c'est donc la matière et la raison : le principe d'où il part, c'est l'âme supérieure au mélange qu'elle régit. Et il ne faut pas croire que l'âme souffre

de ce lien avec le monde; car elle ordonne et conduit sans peine l'univers, rien que par sa seule présence.

CHAPITRE VIII.

L'homme est entre Dieu et la bête : il ne dépend que de lui de s'élever ou de s'avilir. — Liberté de l'homme.

Dans tout animal, les parties supérieures, le visage et la tête, sont les plus belles : les parties moyennes et les inférieures ne le sont pas autant. Les hommes sont, parmi les êtres, au milieu et au bas. En haut est le ciel avec les Dieux qu'il renferme ; car la partie essentielle du monde, ce sont les Dieux et le ciel dans sa vaste circonférence. La terre est comme le centre et comme un des astres. L'injustice nous surprend parmi les hommes parce qu'on croit que l'homme est l'être le plus élevé de ce monde, aucun n'étant plus sage que lui. L'homme est entre les dieux et les bêtes : il incline vers les uns et les autres : tels hommes ressemblent aux premiers, tels autres aux secondes : et le vulgaire est entre les deux. Les hommes dépravés qui se rapprochent de la bête, entraînent, par leur exemple, les hommes intermédiaires et les violentent. Les natures intermédiaires sont meilleures que celles qui les violentent ainsi ; mais elles n'en sont pas moins dominées par ces êtres inférieurs à elles, parce qu'elles ont aussi leur côté

faible où leur faiblesse ne s'est point préparée à se défendre contre l'attaque (1). Si des enfants habitués aux exercices corporels, mais d'une âme grossière, parce que rien ne l'aurait cultivée, l'emportent à la lutte sur ceux qui n'ont exercé ni leur corps ni leur âme, s'ils dérobent aux plus débiles leurs aliments et leurs habits si moelleux, n'est-ce pas une victoire qui ne doit que provoquer le rire? Comment le législateur aurait-il tort de permettre que ces êtres faibles portent la peine de leur paresse et de leur lâcheté, puisque, dédaignant les gymnases qui leur étaient ouverts et se laissant entraîner à la mollesse et à la langueur de la vie, ils se sont ris de devenir de grasses brebis destinées à être la proie des loups? Quand on agit ainsi, le premier châtiment, c'est d'être des loups, c'est-à-dire des hommes pervers; et l'on est soumis aux maux que le vice nécessairement doit souffrir. Ce n'est pas à dire que devenus ainsi méchants, ils doivent mourir : mais ils sont exposés à toutes les conséquences que la raison et la nature ont imposées aux mauvais principes : le pire suit le mal, comme le mieux suit le bien : et ce ne sont pas là des jeux du gymnase dont les enfants puissent s'amuser. Il faut, des deux parts, que les enfants, d'abord sans raison, grandissent et se forti-

(1) Voir plus haut le rapport, pages 82 et 150.

fient, qu'ils prennent leurs ceintures de combat et leurs armes : mais ici ce sont des habitudes bien supérieures à celles que l'on contracte à la palestre. Et pourtant ils sont désarmés : et les ennemis couverts de leurs armes triomphent aisément, parce que Dieu lui-même ne doit pas combattre pour des cœurs sans bravoure. La loi veut qu'à la guerre ce soit la valeur et non pas des prières qui assurent notre salut. Ce n'est pas par des prières qu'on obtient des fruits de la terre, c'est en la cultivant : on ne se porte pas bien si l'on ne soigne pas sa santé : et il ne faut pas se plaindre si les méchants récoltent plus de fruits, et si les soins qu'ils donnent à la terre sont plus féconds. Vraiment, il serait fort étrange de vouloir conduire à son caprice sa vie entière, sans penser à rien de ce que veulent les dieux, et de leur demander uniquement qu'ils nous sauvent, sans observer d'ailleurs en rien les lois que les dieux eux-mêmes imposent à notre salut. Certes alors la mort vaut mieux pour l'homme que de vivre ainsi, contre le vœu de toutes les lois universelles. Dans cette opposition à toutes les lois divines, conserver la paix au sein de toutes ces extravagances et de ces vices, ce serait une faute de la Providence qui souffrirait ainsi le triomphe du mal. Les méchants règnent par la lâcheté de ceux qui leur obéissent : ce n'est que justice contre une injustice.

Il ne faut pas du reste que la Providence soit telle que nous-mêmes nous ne soyons rien (1) : car si la Providence était tout, elle ne serait bientôt plus parce qu'elle serait seule. A quoi s'appliquerait-elle alors? Il n'y aurait plus que la divinité. La Providence existe bien sans doute : elle s'adresse à un autre qu'elle, mais non pas de façon à le détruire ; elle surveille cet autre, et par exemple l'homme ; elle est au-dessus de lui, le maintenant dans son rôle d'homme, c'est-à-dire, lui apprenant à vivre suivant la loi de la Providence; et vivre ainsi, c'est faire ce que la loi ordonne. Or elle nous apprend que quand on est bon, la vie est bonne, et ici-bas et plus tard : et que c'est tout le contraire pour les méchants. Elle nous dit aussi que le méchant, s'abandonnant lui-même, s'en fie à d'autres de son salut, parce qu'il forme des vœux coupables. Aussi les méchants ne croient-ils pas que les Dieux s'occupent de leurs actions particulières, dont eux-mêmes ne tiennent pas compte : ils ne croient pas que les hommes de bien ont une autre vie, supérieure à tout gouvernement humain ; et que ce sont les dieux eux-mêmes qui les gouvernent. Comme eux-mêmes ne se sont jamais donné la peine de bien régir les autres, de les mener au bien, ils portent envie au chef qui, parmi eux, montre de la vertu : car, si de tels

(1) Voir plus haut le rapport, pages 121 et 151.

hommes étaient les maîtres, le nombre des gens de bien s'accroîtrait bientôt. Ainsi l'homme n'est pas un être parfait : il a toujours et il garde une position moyenne dans le lieu où la Providence l'a mis, sans lui permettre de se perdre tout à fait : il s'élève toujours de plus en plus par ces moyens de toute sorte dont Dieu sait se servir, et il rend la vertu de plus en plus puissante : il a toujours quelque parcelle, si ce n'est la plénitude, de la sagesse, de l'intelligence, de l'art, de la justice, que tous les hommes exercent mutuellement entre eux, croyant toujours que ceux à qui ils font du mal l'ont mérité. C'est ainsi que l'homme est une belle œuvre, une œuvre aussi belle qu'elle peut l'être, rattaché à la trame de l'univers entier, et ayant un sort meilleur que celui de tous les animaux qui sont sur cette terre : car aucun homme de sens ne peut nier que ces animaux, inférieurs à lui, ne soient soumis aussi à une règle. Reprochera-t-on à cette règle d'avoir fait que les animaux attaquent l'homme, comme si les hommes devaient vivre sans lutte ni combat, dans une léthargie perpétuelle? Ces attaques des animaux sont des nécessités. De plus, les animaux nous sont évidemment utiles de beaucoup de façons : le temps a bien montré tout le parti que nous en pouvons tirer, et il n'y a en eux rien d'inutile, non plus que dans l'homme. Peut-on se plaindre que plusieurs d'entre eux soient sauvages, comme

si les hommes aussi ne l'étaient pas? S'ils ne se fient point à l'homme, et si, dans leur défiance, ils se défendent contre lui, qu'y a-t-il là qui nous doive surprendre?

CHAPITRE XV.

Destruction perpétuelle des êtres. — Renouvellement éternel de la scène de la vie.

Cette complication des choses, et de celles qui passent et de celles qui sont toujours, peut donner à penser et nous causer quelque doute. Cette destruction des animaux qui se mangent les uns les autres, ces luttes des hommes entre eux, cette guerre éternelle n'aura-t-elle donc jamais de repos et jamais de fin? Et si c'est la raison qui a tout fait ainsi, peut-on dire qu'ainsi tout cela est bien? La raison n'admet pas du moins que toutes choses sont aussi bien qu'elles peuvent être : c'est la matière qui est cause que les choses sont ce qu'elles sont, qu'elles sont moins bien qu'elles ne devraient être, que les maux ne disparaissent point comme ils le devraient pour que tout fût bien. Mais tout est bien (1) : ce n'est pas la matière, transitoire comme elle l'est, qui domine : elle a dû passer pour que les choses soient ce qu'elles sont : ou autrement elle eût été la cause

(1) Voir plus haut le rapport, pages 50 et 107.

de la raison elle-même. C'est la raison qui est le principe : c'est la raison qui est tout : c'est elle qui a tout produit : c'est elle qui a tout ordonné dès l'origine et la naissance. D'où vient donc la nécessité de cette guerre qui n'a pas eu besoin d'être proclamée entre les animaux, entre les hommes? Oui, certes, il est nécessaire qu'ils se dévorent les uns les autres; il est nécessaire que les animaux se renouvellent; car si quelqu'un ne les tuait pas, ils ne pourraient rester longtemps ce qu'ils sont. Mais si au temps qu'ils doivent partir, ils doivent partir en étant utiles à d'autres, qu'y a-t-il en cela à se plaindre? Qu'y a-t-il, s'ils ne sont mangés que pour devenir autres? C'est comme sur la scène: un acteur qui vient d'être tué va changer de vêtement, et revient sous un autre visage; c'est qu'il n'était pas mort réellement. Si donc mourir, c'est changer de corps comme l'acteur change d'habit, et si ce changement de corps n'est que la sortie dernière du comédien qui doit revenir plus tard reprendre un rôle, que peut-on trouver de redoutable dans cette permutation des animaux les uns dans les autres? Et ne vaut-il pas mieux pour eux, changer ainsi que de n'être point nés du tout dès l'origine? Ce serait alors privation totale de la vie, impuissance de la vie, qui serait ailleurs. Maintenant cette vie multiple, répandue dans l'univers, produit tout, et varie tout en se donnant à tout; et

elle ne peut se lasser de faire des êtres beaux et vivants. Lorsque les hommes, mortels comme ils sont, combattent les uns contre les autres avec cette discipline si régulière, que ne dépassent même pas les jeux des danses pyrrhiques, ils nous font bien voir que tous ces soucis humains ne sont que des jeux d'enfants, et ils nous enseignent que la mort n'est pas chose si terrible. Mourir dans la guerre, dans les combats, c'est devancer de bien peu le coup de la vieillesse; c'est partir plus tôt pour revenir de même. Lorsque dans la vie on nous dépouille de nos biens, nous devons nous dire qu'auparavant ces biens n'étaient pas à nous, que c'est une bien pitoyable possession qu'ont acquise ceux qui nous les ont ravis, et que d'autres leur raviront aussi, possession souvent pire que la perte même pour ceux qui n'en ont point été dépouillés. C'est un spectacle analogue à ceux de la scène auquel nous assistons, que ces massacres que nous voyons, ces morts de toute espèce, ces pillages de villes, ces violences, déguisements et changements de toutes choses, pleurs et cris des acteurs. Dans toutes ces vicissitudes de la vie, ce n'est pas l'âme du dedans, c'est l'ombre de l'homme extérieur qui gémit et se lamente. C'est la terre entière qui lui sert de théâtre; et la scène est partout pour nous. Ce sont là les œuvres de l'homme qui croit que les choses inférieures et du dehors sont les seules à vivre, et qui ne

sait pas que les larmes les plus sérieuses ne sont encore qu'un jeu. L'homme vraiment sérieux ne s'occupe sérieusement que des œuvres sérieuses; toute autre n'est réellement qu'un jeu. Les choses les plus frivoles deviennent sérieuses pour qui ne sait pas être sérieux, pour qui est lui-même plus frivole encore. Et si l'on vient à se mêler à ces enfantillages, que l'on sache du moins, quand on y souffre, que l'on est tombé en pleins jeux d'enfants, après avoir déposé son propre personnage. Et si Socrate prend part à ces jeux, il ne s'y mêle que par le Socrate du dehors. Ajoutons encore que les larmes et les gémissements ne doivent pas être pris pour le témoignage certain de la réalité des maux. Les enfants pleurent et se lamentent souvent pour des maux imaginaires. (1)

(1) On remarquera sans peine combien tout ce morceau rappelle le Bhagavad-Guita.

LIVRE VIII.

DE LA NATURE ET DE LA CONTEMPLATION DE L'UN.

CHAPITRE VII.

Identité de l'objet contemplé et de l'être qui contemple.

La contemplation montant de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intelligence, et les contemplations devenant de plus en plus complètes, et s'unissant aux êtres qui contemplent, et dans l'âme bien ordonnée, les choses connues se confondant avec le sujet même qui connaît, puisqu'elles tendent toutes à l'intelligence, il est clair que les deux ne font plus qu'un, non par la liaison seule comme pour l'âme parfaite, mais en essence, et parce qu'au fond être et connaître c'est tout un (1). Alors il n'y a plus une chose et puis une autre chose, puisqu'il faudrait qu'il y en eût encore quelque autre où cette différence disparût. Il faut donc que les deux choses deviennent ici véritablement une seule chose : c'est la contemplation vivante, et non plus l'objet que l'on contemple et qui est dans un autre. Être dans un autre qui

(1) Voir plus haut le rapport, pages 100 et 136.

vit, ce n'est pas vivre soi-même. Si quelque objet de contemplation et de pensée vient à vivre, c'est qu'il est lui-même la vie, non pas la vie végétative, la vie sensible, ni toute autre vie de l'âme : car ce sont là aussi des pensées; et l'une est la pensée végétative, l'autre la pensée sensible, l'autre la pensée de l'âme. Et comment sont-elles des pensées? c'est qu'elles sont des raisons, et que toute la vie est pensée tantôt plus faible et tantôt plus forte, comme la vie elle-même. Mais l'existence la plus éclatante et la première, c'est la première intelligence, l'intelligence une. La pensée est donc la première vie : la seconde vie est la seconde pensée : et la vie dernière est aussi la dernière pensée. Ainsi toute vie de ce genre est aussi pensée. Les hommes peuvent saisir sur-le-champ les différences de la vie; mais ils ne le voient pas aussi bien des pensées : et s'ils en distinguent quelques-unes, il en est d'autres qu'ils ne connaissent point du tout, parce qu'ils ne cherchent pas même à savoir ce que c'est que la vie. Il faut remarquer, en outre, que tout ce discours tend à montrer que tous les êtres ne sont que des contemplations. Si donc la vie la plus vraie est la vie de la pensée, et si elle se confond avec la plus vraie pensée, la pensée la plus vraie est vivante : sa contemplation et l'objet contemplé sont précisément le vivant et la vie, les deux réunis en un seul. Mais comment les choses multiples peuvent-elles

former cette unité? C'est que l'Un ne contemple pas. Lorsque l'Un contemple, ce n'est pas en tant qu'Un : ou sinon, il n'y a pas d'intelligence; mais, commençant commeUn, il ne continue pas à rester comme il a commencé : il devient multiple sans le sentir, et comme s'il se déchargeait d'un fardeau : il se développe lui-même, voulant tout avoir parce que cela est meilleur pour lui que de ne le vouloir point. Le Second se produit alors : et c'est comme un cercle qui se développe lui-même, figure, surface, circonférence, centre, lignes : les unes en bas, les autres en haut, meilleures par le principe d'où elles viennent, pires par la fin où elles vont. Le principe n'est pas identique à ce qui en sort, et au but qu'atteint le produit. Le produit et le but ne sont pas ce qu'est ce principe unique. En d'autres termes, l'intelligence n'est pas l'intelligence de l'Un (1), mais elle est l'intelligence entière : étant tout entière, elle est aussi à toutes choses. Il faut donc que cette intelligence soit toutes choses et à toutes choses, et que sa partie même ait tout et toutes choses : sinon quelque partie n'aurait pas l'intelligence : elle se composerait de non-intelligences, et ce serait comme un chaos qui attendrait de devenir intelligence, grâce à la réunion de tous ces éléments. Voilà

(1) Voir plus haut le rapport, page 105.

ce qui fait qu'elle est infinie, et que, si quelque chose sort d'elle, elle n'en est pas amoindrie, non plus que ce qui vient d'elle, parce que cela aussi est tout; et que l'intelligence, d'où tout vient, reste entière, parce qu'elle n'est pas un agrégat de parties.

LIVRE IX.

CONSIDÉRATIONS DIVERSES.

CHAPITRE III.

Le premier principe ne pense pas. — On ne peut le déterminer d'aucune manière.

Comment la multiplicité peut-elle sortir de l'Un? C'est qu'il est partout : il n'y a pas de lieu où il ne soit. Il remplit tout, il est multiple : bien plus, il est tout. S'il était seul partout, il serait aussi toutes choses : mais comme aussi il n'est nulle part, toutes choses sont par lui, et il est partout. Toutes choses lui appartiennent parce qu'il n'est dans aucune. Pourquoi donc n'est-il pas seul partout, et n'est-il pas non plus nulle part? C'est que l'Un doit être avant tout le reste. Il doit tout remplir, il doit produire tout, et n'être pas toutes les choses qu'il produit. Il faut que l'âme elle-même soit comme la vue; pour elle l'intelligence doit être visible, tout infinie qu'elle est avant qu'elle ne la voie, parce que l'âme est faite pour connaître et penser. Quand nous pensons la matière à côté de l'intelligence, nous nous voyons nous-mêmes nature pensante, ou autrement la pensée ne serait en nous qu'une erreur. Si nous

pensons, nous nous pensons nous-mêmes, et nous nous pensons comme nature intelligente. Avant cette pensée, la pensée est tout autre et comme en repos; et la pensée de l'essence est aussi la pensée de la vie; et avant cette vie et cette essence, il y a une autre essence, une autre vie. Tout ce qui est acte connaît donc; et si les intelligences sont ainsi des actes en se pensant elles-mêmes, nous sommes nous-mêmes au dedans l'intelligible. La pensée porte l'image de nous-mêmes. Le Premier est la puissance de mouvement et de repos, et voilà pourquoi il est au-dessus d'eux. Le Second est en repos et se meut aussi vers le Premier, et l'intelligence se rapporte au Second. Étant autre, il a la pensée relativement à un autre; mais il n'a pas la pensée véritablement. Ce qui pense est double, et il pense lui-même. Il lui manque quelque chose, parce qu'il n'a son bien que dans la pensée et non dans sa substance. Ce qui est en acte se confond avec ce qui passe de la puissance à l'acte : il est éternellement identique tant qu'il est, de sorte qu'il est parfait et qu'il appartient aux corps comme la chaleur appartient au feu. Mais le feu ne peut être toujours; car il est mêlé à la matière. Mais ce qui, sans avoir de parties dont il se compose, est en acte, est éternel aussi. Mais le même qui est en acte peut être aussi en puissance relativement à un autre. Les Dieux qui sont au-dessus de nous ne sont pas le Premier.

L'intelligence ne se confond pas avec les êtres : et c'est en eux que sont le mouvement et le repos. Le Premier en effet ne se rapporte à rien, et tout le reste se rapporte à lui et se repose en lui, est mu par lui : car le mouvement c'est le désir ; mais lui n'a rien à désirer. Que peut désirer en effet ce qui est le plus élevé? Ne se pense-t-il donc pas lui-même? Être comme il est, pour lui c'est penser. Mais l'on appelle penser non pas se posséder soi-même, mais regarder le Premier. Le premier acte, c'est la pensée même, et si elle est la première, il n'est plus besoin d'antérieur. Ce qui la produit est donc au-dessus d'elle : la pensée n'est que la seconde après lui (1). La pensée n'est pas la majesté première, non pas toute pensée, mais la pensée du bien. Le bien est donc au-dessus de l'intelligence. Mais il ne se connaît pas lui-même; comment donc se connaîtra-t-il? Comme étant bon, ou comme ne l'étant pas? S'il se connaît comme bon, le bien est donc avant la connaissance ; et si c'est la connaissance qui le fait bon, le bien n'était donc pas avant cette connaissance. Et la connaissance elle-même n'existe pas, puisqu'elle n'est pas la connaissance du bien. Qu'est-ce donc? Le Premier ne vit donc pas non plus? On ne peut pas dire qu'il vive, puisque c'est lui qui donne la vie. Ce qui se connaît

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104 et 105.

soi-même, ce qui se pense, n'est que le Second. Il connaît, afin que par cet acte il soit avec lui-même. Il faut donc, s'il se comprend, qu'il ait été sans se comprendre lui-même, et que, incomplet par sa nature, il se complète par la pensée. Il faut donc ôter l'intelligence au Premier principe : car toute addition produit nécessairement défaut et lacune.

QUATRIÈME ENNÉADE.

LIVRE III.

QUESTIONS SUR L'AME.

CHAPITRE XV.

Des causes qui abaissent ou qui élèvent les âmes. — Liberté de l'homme.

Les âmes viennent donc en descendant du monde intelligible dans le ciel d'abord; et là elles prennent un corps; et par cet intermédiaire, elles arrivent à des corps plus terrestres en tant qu'elles acquièrent de l'étendue. Les unes viennent du ciel dans des corps inférieurs, et les autres passent dans des corps différents après avoir quitté les premiers qu'elles animaient. Ce sont celles qui n'ont pas eu la force de se débarrasser de ces liens, soit parce qu'elles se sont alourdies, soit parce qu'elles ont oublié, entraînant à leur suite un poids qui les accable. Elles deviennent alors dissemblables entre elles, soit par les mutations des corps auxquels elles sont jointes, soit par des circonstances fortuites, soit même par l'éducation qu'elles reçoivent. C'est d'elles-mêmes qu'elles tirent leur

dissemblance, ou bien de toutes ces causes, ou de quelques-unes seulement. Les unes sont alors complétement soumises au destin qui règle tout ici-bas; quelques-unes ne relèvent que de lui; mais d'autres ne dépendent que d'elles-mêmes. Celles-ci acceptent la nécessité et s'y soumettent : elles se réservent toutes les choses qu'il leur est permis de faire, vivant suivant une autre loi que celle qui régit tous les êtres, se livrant elles-mêmes à un autre code; et ce code résulte de toutes les causes, de toutes les semences qui sont ici-bas, et des mouvements de l'âme du monde : il est d'accord avec les lois qui sont produites par ces mouvements mêmes : il y puise ses principes : et il entrelace à ses lois intimes celles qui viennent du dehors. Il conserve impérissable tout ce qui peut se perpétuer conformément à ces lois, maintenant d'ailleurs toutes les choses selon leur nature, et veillant à ce que les âmes en descendant portent en elles-mêmes la cause qui fait que celles-ci soient placées de telle façon, et celles-là de telle autre.

CHAPITRE XVI.

Tout est bien dans le monde : mais les causes échappent souvent à l'ignorance de l'homme.

Les châtiments qui frappent justement les méchants doivent donc être rapportés avec raison à cet ordre qui conduit toutes choses aussi bien que possible. Quant

aux maux qui, en dehors de toute justice, frappent les bons, accidents, misère, maladies, doit-on dire qu'ils viennent de fautes antérieurement commises? Ces maux eux-mêmes sont tellement tissus au cours des choses, et y ont si bien leur sens, qu'il semble qu'eux aussi sont conformes à la raison (1). Ou plutôt, ne doit-on pas dire que ces maux sont produits par des causes toutes physiques, et que loin d'être dans les principes eux-mêmes, ils ne sont que la conséquence de ces causes? Ainsi, qu'une maison vienne à tomber : elle écrase celui qui est dessous, quel qu'il soit d'ailleurs. Et de deux personnes qui marchent à la suite l'une de l'autre, il n'y en a qu'une qui soit blessée ou renversée par la chute de la maison. Cette catastrophe qui semble injuste n'est point un mal même pour celui qui la souffre, si l'on voit comment elle tient à l'ordonnance utile de l'univers entier. Ce n'est peut-être même pas une injustice à cause des actes antérieurs qui exigeaient une punition. C'est qu'il ne faut pas croire que certains événements sont soumis à l'ordre universel, et que certains autres sont livrés au pur hasard. Si les choses arrivent d'après des causes physiques et les conséquences nécessaires de ces causes, si elles arrivent suivant un ordre et une raison unique, il faut croire que les choses plus petites

(1) Voir plus haut le rapport, pages 33 et 50.

rentrent aussi dans cet ordre général, et font partie du tissu universel. L'injustice commise par autrui est une injustice pour celui qui la commet, et l'agent ne peut être exempt de blâme; mais par la place qu'elle tient dans l'ordre universel, ce n'est pas une injustice ni dans celui qui la fait, ni dans celui qui la souffre : il fallait qu'il en fût ainsi. Si la victime est innocente, cette injustice ne peut avoir pour elle qu'une fin heureuse. Il ne faut pas croire que cet ordre du monde se maintienne sans l'intervention de Dieu, ou qu'il soit sans justice : il faut penser au contraire qu'il ne tend qu'à produire ce qui est bon, mais qu'il y a des causes qui nous restent cachées et qui ne prêtent au blâme que parce que nous ne les comprenons pas.

CHAPITRE XXIV.

Des peines et des récompenses dans l'autre vie. — Dieu est le lieu des âmes vertueuses après leur mort.

Que deviendra l'âme quand elle sera sortie du corps? Certes elle ne sera pas là où il n'y a rien qui la puisse recevoir; elle ne peut pas rester dans un lieu qui n'est point fait pour la garder, à moins que ce lieu n'ait en lui quelque chose qui entraîne l'âme privée de raison. Mais elle est dans ce lieu qui la doit recevoir, s'il en est un autre; et elle se rend là où par sa nature elle peut être et aller. Mais comme ce lieu

st fort multiple, et spécial à chacun, il faut que la ifférence vienne de la disposition de l'âme : il faut u'elle vienne aussi de la justice qui éclate dans ous les êtres. Personne ne pourra jamais fuir le châiment équitable qui attend les actions injustes. C'est ne loi divine et inévitable et qui renferme en elle l'acomplissement des jugements éternels. Celui qui la loit souffrir est entraîné à son insu vers la peine qui ui est due, poussé dans ses erreurs par un mouvenent qui ne s'arrête pas : et enfin, comme fatigué des uttes qu'il a soutenues, il tombe au lieu qui lui est lestiné, allant souffrir par un mouvement volontaire ın châtiment qui ne l'est pas. Il a été dit dans la loi, et la peine qu'il doit supporter et le temps que durera cette peine. Et la fin du châtiment concourra plus tard avec la possibilité même de fuir de ces lieux, grâce à cette harmonie qui régit le monde entier. Si les âmes possèdent un corps, elles possèdent aussi la force de souffrir les tourments corporels. Et pour les âmes pures qui n'ont rien gardé du corps, elles cesseront nécessairement d'appartenir au corps. Et si elles n'appartiennent plus au corps, si elles n'en ont plus, elles sont alors là où est l'essence et l'être, et le divin et Dieu lui-même. C'est là que l'âme sera : c'est avec ces choses; c'est en Dieu. Si tu demandes en quel lieu, il te faut chercher aussi où sont toutes ces choses : et pour les trouver, ne les cherche pas avec tes

yeux : et ne pense pas surtout à chercher des choses corporelles.

CHAPITRE XXXII.

L'âme oubliera dans l'autre vie toutes les choses mondaines. — Labeurs du sage.

Que sera-ce alors et des amis, et des enfants, et d'une épouse? Que sera-ce de la patrie dont l'homme de bien a tant de raisons de s'occuper? Tous ces souvenirs pourront troubler et émouvoir le fantôme de l'âme : mais ils ne troubleront pas l'homme lui-même. L'image de l'âme avait peut-être par son principe, ces émotions : mais ces affections mondaines n'atteignent l'âme véritable qu'autant qu'elle est en commerce avec l'autre. Il convient que l'âme inférieure désire avoir le souvenir des actes de cette autre âme, et surtout quand elle-même elle est assez vertueuse : car elle peut devenir meilleure par l'éducation qu'elle recevrait de l'âme supérieure. Mais celle-ci oublie sans regret les actes qui ne viennent que de la partie inférieure. Il est possible que l'une étant meilleure, l'autre qui est au-dessous d'elle soit dominée par la puissance de celle qui vaut mieux ; et plus elle s'efforce de s'élever, plus son oubli s'étend, si toutefois elle n'arrive point même dès ici-bas à n'avoir plus de souvenir que pour les choses louables et bonnes. Puisqu'il est possible de s'isoler de tous

soins terrestres, on peut s'isoler aussi de tous souvenirs humains : et si l'on dit que l'âme purifiée est oublieuse, c'est en ce sens certainement qu'on peut le dire avec raison. On échappe ainsi à la variété des choses : on les réduit à l'unité, sans s'égarer dans l'infini. C'est ainsi que l'âme cesse d'être en rapport avec la multiplicité des choses : mais elle s'allége, et ne vit plus que par elle-même ; et lorsqu'elle rentre ainsi en elle, bien qu'elle soit encore ici-bas, elle bannit tout le reste. Elle ne conserve que peu de choses, les choses du dedans : mais elle en a plus quand elle est dans le ciel. Hercule peut bien vanter son courage. Mais l'homme peut trouver ses travaux bien petits encore, quand il est monté dans un lieu plus saint, qu'il est parvenu au monde intelligible, et qu'il s'est élevé au-dessus d'Hercule lui-même par ces labeurs qui sont les vrais labeurs des sages.

LIVRE VI.

DE LA SENSATION ET DE LA MÉMOIRE.

CHAPITRE PREMIER.

La mémoire, pas plus que la sensation, ne se produit par des images.

Comme nous ne pensons pas que les sensations soient dans l'âme, ainsi que des images et des empreintes analogues à celle d'un cachet, nous ne dirons pas non plus, par conséquent, que la mémoire soit la conservation des notions acquises et des sensations éprouvées, parce qu'il y aurait alors dans l'âme comme une image qui n'y était pas antérieurement (1). Du reste, ces deux explications n'en font qu'une : ou il faut dire que, quand on se souvient, c'est une impression qui a été faite dans l'âme et qui y est demeurée ; ou bien, si l'on n'accorde point l'une des deux explications, on n'accorde point l'autre davantage. Mais, puisque nous n'en admettons aucune, il nous faut nécessairement rechercher comment se produisent ces deux phénomènes. Nous soutenons à la fois que la sensation ne marque pas une image dans l'âme, qu'elle ne l'empreint pas, et que la mé-

(1) Voir plus haut le rapport, pages 34 et 150.

moire n'a point lieu, parce que l'image y serait restée. Si nous nous rendons bien compte de ce qui se passe dans la plus claire des sensations, transportant cette même explication à toutes les autres, nous aurons précisément ce que nous cherchons. Il est parfaitement certain que quand nous avons, par la vue, la sensation d'un objet quelconque, nous regardons et jetons la vue là où est situé l'objet en ligne droite, parce qu'évidemment c'est là que la perception doit avoir lieu, et que l'âme regarde vers le dehors, sans qu'il y ait d'ailleurs aucune image en elle, et qu'elle ne voit pas en recevant une empreinte analogue à celle de la bague sur la cire. En effet, elle n'aurait pas du tout besoin du dehors pour voir, si elle avait déjà en elle l'image de l'objet vu, et qu'elle vît par cela seul que l'image a ainsi pénétré en elle. De plus, quand elle assigne une distance à ce qu'elle voit, et quand elle dit d'où vient la vision, elle ne verrait pas du tout comme étant éloigné, un objet qui est directement en elle et sans intervalle. De plus, comment pourrait-elle dire la grandeur de cet objet extérieur? comment pourrait-elle dire qu'il est grand comme le ciel, par exemple, quand l'image qui est en elle ne peut du tout avoir de telles dimensions? L'objection la plus forte, c'est que si nous percevons en nous les images de ce que nous voyons, nous ne verrons pas les objets mêmes que nous regardons :

nous n'en verrons que les reflets et les ombres. Les choses elles-mêmes pourront donc être tout autres que ce que nous les voyons. Ce qu'on dit de l'objet visible, qu'on ne peut plus voir si on le place immédiatement sur la pupille, et qu'il faut tenir à distance pour qu'il puisse être aperçu, s'applique encore bien mieux à l'âme dont il faut dire tout à fait la même chose. En effet, si nous plaçons en elle l'image de l'objet visible, ce qui portera cette empreinte même n'en pourra faire un objet de sa vision. Il faut ici deux termes : ce qui voit, et l'objet vu. Il faut que ce qui voit l'image placée ailleurs soit autre qu'elle : ce ne peut être ce dans quoi elle est placée. Il faut donc que la vision s'applique à ce qui n'est pas en elle : elle ne peut être vision si elle s'applique à ce qui est ainsi placé.

CHAPITRE II.

L'âme est active dans la sensation (1).

Mais si cela n'est point ainsi, comment les choses se passent-elles donc? L'âme peut-elle parler de ce qu'elle n'a pas? La puissance consiste, non point à souffrir quelque chose, mais à pouvoir, et à faire ce à quoi l'on est destiné. C'est ainsi, je crois, que l'âme pourrait distinguer et l'objet qui est vu et le son qui

(1) Voir plus haut le rapport, pages 34 et 150.

est entendu, si l'un et l'autre sont non pas des images, et, à défaut d'images, non pas des impressions passives, mais des actes relativement à l'objet qu'ils concernent. Mais nous, tout en croyant qu'une force quelconque ne peut connaître l'objet qui se rapporte à elle, si elle en est frappée, nous n'en admettons pas moins qu'elle souffre de l'objet qui est proche et non qu'elle le connaisse : et pourtant l'âme a le pouvoir de le dominer, loin d'être dominée par lui. Il en est absolument de même pour l'ouïe. On pourrait dire qu'il y a une image dans l'air qui vient frapper l'oreille comme un coup, et qui ressemblerait à des lettres écrites par celui qui produit les sons de la voix : on pourrait ajouter que le pouvoir et l'essence de l'âme consistent à lire ces images écrites dans l'air, et qui s'approchant d'elle, lui deviennent, en quelque sorte, visibles par leur nature spéciale. Quant au goût et à l'odorat, il y a des impressions pour eux : mais toutes les sensations éprouvées, tous les jugements portés à leur occasion, sont des connaissances de ces impressions fort différentes des impressions elles-mêmes : or la connaissance ne s'applique qu'à des choses intelligibles : elle n'a besoin ni d'impressions ni d'images. Elle vient, en quelque sorte, du dedans et s'épand au dehors : les impressions et les images viennent de l'extérieur, et ce sont les connaissances qui sont surtout des actes, et les plus spéciaux

de tous. Ils viennent de l'âme, ou plutôt ils sont l'âme elle-même agissante. Comment l'âme se voit-elle donc comme deux, comme autre qu'elle-même? Comment l'intelligence est-elle un, et comment les deux se réunissent-ils en un? C'est ce qu'on doit dire ailleurs.

LIVRE VIII.

DE LA DESCENTE DE L'AME DANS LES CORPS.

CHAPITRE PREMIER.

L'âme est nécessaire pour compléter l'homme, qui, sans elle, serait imparfait.

Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour aller jusqu'à moi, et sortant de tout le reste pour entrer en moi-même (1), voyant cette admirable beauté, sentant que je jouis alors de la destinée la plus belle, car je produis alors la vie la meilleure, confondu avec l'élément divin, et m'appuyant fermement sur lui dans cet acte, me plaçant ainsi moi-même au-dessus de tout ce qui est intelligible ; et puis, après ce repos dans le divin, redescendant de l'intelligence au raisonnement, je me demande comment alors je puis ainsi descendre, et comment mon âme a pu un jour entrer ainsi dans mon corps, étant ce qu'elle vient de m'apparaître considérée en elle-même, bien qu'elle soit actuellement dans le corps. Héraclite, qui conseille de faire cette recherche, admet qu'il y a des changements nécessaires des contraires les uns dans les autres : il admet qu'il y a une route à descendre et une route à monter, et qu'a-

(1) Voir plus haut le rapport, page 103.

près le changement il y a repos. Il est bien pénible de reprendre ces laborieuses investigations : et il n'a guère donné que des commencements d'indication, négligeant de nous éclaircir sa pensée : il faudrait chercher encore après lui comment il s'y est pris dans ses recherches pour atteindre son but. Empédocle, en assurant que ce sont les âmes qui ont péché qui subissent la loi de tomber sur cette terre, et que lui-même, exilé du séjour divin, est venu ici-bas bien sûr d'y trouver cette furieuse discorde, n'a pas levé plus le voile, à mon avis, que ne l'ont fait Pythagore et ses disciples, sur ce sujet et sur tant d'autres. Du reste, Empédocle pouvait n'être pas clair ; et la poésie excuse son obscurité. Reste donc le divin Platon qui nous a appris tant de vérités admirables sur l'âme, qui dans ses ouvrages a tant de fois parlé du départ de l'âme, que nous pouvons justement espérer de lui quelque éclaircissement. Que nous apprend donc ce philosophe? Nous ne le trouvons pas toujours si bien d'accord avec lui-même qu'on puisse savoir précisément quelle est sa pensée. Mais partout il rabaisse les sens ; il déplore le commerce de l'âme avec le corps : il dit qu'elle est à la chaîne, et que le corps est son tombeau. Il affirme que c'est un grand précepte que celui des mystères qui nous enseigne que l'âme est ici-bas placée en sentinelle. Cette caverne de Platon, cet antre d'Empédocle, c'est, à ce qu'il

me semble, cet univers où l'homme est placé : et quand il dit que l'âme peut sortir de ses liens et de sa caverne, c'est en s'élevant jusqu'à l'intelligible qu'elle le peut. Dans le Phèdre, il assure que si elle tombe ici-bas, c'est qu'elle a perdu ses ailes : certaines périodes régulières la ramènent sur la terre : et elle est soumise à des jugements, à des destinées, à des fortunes, à des nécessités qui l'éprouvent, longs regrets de l'union de l'âme avec le corps. Dans le Timée, partant de cet univers, il loue bien le monde, il dit bien que Dieu est heureux; mais l'âme est donnée par le démiurge à ce monde, pour que ce monde soit intelligent; car il faut bien qu'il le soit, et sans l'âme il ne peut pas l'être. Tel est donc le motif qui a fait que Dieu envoya l'âme dans l'univers aussi bien que dans chacun de nous, afin que l'univers fût complet, puisqu'il fallait que les mêmes espèces d'êtres qui sont dans le monde intelligible, se retrouvassent aussi dans le monde sensible.

CHAPITRE VIII.

L'âme, dans la vie terrestre, est toujours attachée au monde intelligible.

Et si je puis oser dire, contre l'opinion de tout le monde, quelque chose de plus clair sur ce sujet, je dirai que notre âme n'est pas tout entière ici-bas; et qu'une partie en reste toujours dans le monde intel-

ligible : mais que la partie qui est dans le monde sensible, même lorsqu'elle domine, et à plus forte raison si elle est dominée et bouleversée, ne nous permet pas de sentir ce que contemple la partie de l'âme demeurée en haut. L'intelligible ne vient en nous qu'en descendant au travers de la sensation. En effet nous ne savons pas ce qui passe dans une partie séparée de l'âme avant qu'il ne soit venu dans l'âme entière; ainsi le désir qui est dans sa partie comme possible ne nous est connu que quand nous le saisissons ou par l'âme sensible, ou par l'âme intelligente, ou bien par les deux. Toute âme en effet a quelque chose d'en bas par le corps, quelque chose d'en haut par l'intelligence. L'âme tout entière s'applique au tout, et par la partie qui touche au corps, elle gouverne le corps entier, qu'elle domine; et c'est un empire facile pour elle, car elle n'agit pas ainsi par le raisonnement, comme nous autres nous le faisons, mais par l'intelligence comme agit l'art qui n'a point à délibérer : et l'univers entier a eu la partie inférieure de l'âme. Quant aux âmes particulières, et qui ne sont qu'à une partie du monde, elles gardent, elles aussi, quelque chose de cette supériorité, toutes livrées qu'elles sont à la sensation, tout exposées à tant d'accidents contraires à leur nature qui les affligent et les troublent. Comme la partie qu'elles régissent est incomplète, et renferme dans son cercle

bien des choses étrangères à l'âme, ses désirs, ses plaisirs mêmes la trompent dans ses jouissances. Mais dans ce monde supérieur, il n'y a plus de ces plaisirs passagers ; et la vie y est toujours d'une inaltérable uniformité (1).

(1) Voir plus haut le rapport, page 106.

CINQUIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

CHAPITRE PREMIER.

La grandeur de l'âme bien comprise doit relever l'homme à ses propres yeux.

Comment se fait-il que les âmes oublient Dieu, leur père, qu'étant issues du ciel, issues de Dieu, elles le méconnaissent, et se méconnaissent elles-mêmes? Le principe du mal en elles, c'est l'orgueil, c'est la naissance, c'est cette première différence, ce désir de vouloir ne dépendre que d'elles seules. Enivrées de leur indépendance, usant du pouvoir de se donner à elles-mêmes le mouvement, elles accroissent le plus qu'elles peuvent la distance qui les sépare de Dieu; elles en arrivent à ne plus savoir qu'elles viennent de lui. C'est comme des enfants qui, séparés de leurs familles, et nourris longtemps loin d'elles, en arrivent à ne plus reconnaître ni eux-mêmes, ni leurs parents. Ne voyant plus, ni Dieu, ni elles-mêmes, se dégradant par l'oubli de leur ori-

gine, estimant des choses toutes différentes, admirant tout plutôt qu'elles, et se plaisant dans cette admiration insensée, éblouies par ce spectacle qui les ravit, elles s'éloignent autant qu'elles le peuvent de ces divins objets qu'elles ont d'abord dédaignés; et l'estime qu'elles font des choses périssables, et l'oubli qu'elles ont d'elles-mêmes, les poussent à méconnaître tout à fait Dieu. C'est tout autre chose qu'elles poursuivent, qu'elles admirent; et cet être même qui poursuit et qui admire, convient qu'il est au-dessous de ce qu'il recherche. Il devient pire que ces choses qui naissent et qui périssent, le moins estimable, le plus mortel de tous ces objets qu'il estime, oublieux dans son cœur, et de la nature et de la puissance de Dieu. Il y a donc ici deux fois à éclairer ceux qui sont dans cette déplorable situation, si l'on veut les ramener, et aux choses contraires à celles qu'ils aiment, et aux choses supérieures; si l'on veut les élever jusqu'au faîte, jusqu'à l'Un, jusqu'au Premier. Et quels sont ces deux conseils à leur donner ? L'un c'est de leur faire voir l'indignité des choses que l'âme estime maintenant, et c'est un avertissement que nous avons exposé ailleurs : l'autre, c'est de leur apprendre, c'est de leur rappeler l'origine de l'âme, et sa grandeur. Ce dernier conseil doit venir avant l'autre : bien éclairci, il rendra l'autre non moins clair, et c'est de lui qu'il nous faut ici parler. C'est

un sujet bien voisin de celui que nous étudions, et il s'y rapporte facilement. Ce qui cherche, c'est l'âme, et ce qu'elle est pour chercher ainsi, doit lui être connu, afin qu'avant tout elle se connaisse elle-même, afin qu'elle sache si elle a la force de chercher ces choses, si elle a la vue capable de les voir, et s'il convient de les chercher. Si en effet ce sont là des choses qui lui soient étrangères, pourquoi les chercher? et si ce sont des choses analogues à elle, il convient de les étudier, et elle peut arriver à les connaître.

Que toute âme se dise donc bien d'abord en elle-même, que c'est l'âme qui a fait tous les animaux, qui a soufflé la vie à tous ceux que la terre, que la mer nourrit, à tous ceux qui sont dans l'air, à tous ces astres divins qui remplissent le ciel, que c'est elle qui a fait le soleil, que c'est elle qui a fait ce vaste ciel, elle qui l'a orné, elle qui y maintient l'ordre, étant une nature autre que les choses qu'elle gouverne, qu'elle meut, qu'elle fait vivre, nécessairement supérieure à tout cela, tout cela naissant quand l'âme les anime, mourant quand elle les quitte, étant elle-même éternelle, parce qu'elle ne cesse jamais (1).

(1) Voir plus haut le rapport, page 106.

CHAPITRE IV.

Les trois hypostases sont l'Un ou Dieu, l'intelligence et l'âme.

On peut encore se convaincre de la supériorité de l'intelligence sur l'âme, par le spectacle du monde sensible. Qu'on l'admire si l'on veut pour sa grandeur, sa beauté, cette régularité éternelle du mouvement qui l'emporte, pour ces dieux qu'il renferme dans son sein, les uns visibles, les autres invisibles, les démons, les animaux, et toutes les plantes : mais que l'on remonte aussi à son admirable exemplaire, à ce monde plus vrai, et que l'on y voie tous les intelligibles (1), tous les objets éternels qu'il contient dans l'arrangement et la vie véritables, qu'on y voie l'intelligence sans mélange qui les conserve, cette sagesse infinie, cette vie digne de Saturne, Dieu étant à la fois la perfection et l'intelligence. Il renferme en effet en lui et toutes les choses immortelles, toute l'intelligence, Dieu tout entier, l'âme tout entière, objets éternels. Heureux comme il l'est, pourquoi voudrait-il changer? ayant tout en lui, où voudrait-il aller? parfait comme il l'est, il ne peut vouloir d'accroissement. Aussi tout en lui est complet; afin qu'il soit complet lui-même, il n'a rien qui ne le soit : il n'a rien en lui qui ne pense aussi. Il pense

(1) Voir plus haut le rapport, page 104.

sans chercher, parce qu'il a la pensée, et le bonheur est en lui, et n'est pas chose acquise. Mais il a tout de toute éternité, il est vraiment l'éternité que le temps imite en enveloppant l'âme, omettant ceci, et saisissant cela. Tout le reste sans exception se rapporte à l'âme; tantôt Socrate, tantôt cheval, toujours quelqu'un des êtres, et l'intelligence étant tout : il renferme donc toutes choses dans le même, comprises dans le même : il est seul : et le présent est toujours, et l'avenir n'est jamais. Il est toujours le présent, et le passé jamais. Rien en lui n'est jamais passé : mais tout a toujours été : toutes choses y sont toujours les mêmes, satisfaites de leur état et y restant, étant toutes et intelligence et être tout ensemble, étant l'univers entier, étant toute l'intelligence, étant tout l'être. L'intelligence en pensant crée l'être : et l'être, parce qu'il est pensé par l'intelligence, donne le penser et l'être. Mais il y a une autre chose qui est la cause de la pensée, comme elle est la cause de l'être. Il y a donc une chose différente, cause commune de toutes les deux : car ces deux choses sont à la fois et ne peuvent se manquer l'une à l'autre. Mais elles sont deux; et cette chose est une, étant à la fois l'intelligence et l'être, le pensant et le pensé. L'intelligence se rapporte à la pensée : l'être, à ce qui est pensé : car la pensée n'aurait pas lieu, s'il n'y avait pas ici différence, et en même temps aussi

identité. Ainsi donc, les premiers principes sont l'intelligence, l'être, la différence, l'identité ; ajoutons aussi le mouvement et le repos : le mouvement, s'il y a pensée; le repos, pour revenir au même ; la différence, pour qu'il y ait pensant et pensé, et si l'on enlève la différence, revenu à l'unité, on reviendra aussi au repos. Il faut en outre que les choses pensées comme différentes, aient rapport les unes aux autres : mais il faut encore l'identité, puisqu'il est un pour lui-même, un pour tout le reste, et la différence est la diversité. Devenus multiples, ces objets produisent le nombre et la quantité; et la qualité, c'est la nature propre de chaque chose, source et principe d'où est venu tout le reste.

CHAPITRE VI.

Rapport des trois hypostases entre elles : l'Un engendre l'intelligence, l'intelligence engendre l'âme. — Émanation (1).

L'intelligence est la vue qui voit l'Un comme double.

Comment donc voit-elle? que voit-elle? et comment est-elle sortie de l'Un? comment a-t-elle été produite par lui de manière qu'elle puisse voir? Il faut que ce soit l'âme qui porte en elle cette nécessité qui fait que les choses sont ainsi. Il nous sollicite de

(1) Voir plus haut le rapport, pages 105 et 147.

savoir ce que signifie cette opinion si souvent soutenue par les anciens sages : Comment de l'Un qui est un, ainsi que nous l'avons dit, chaque chose a eu sa substance, soit pluralité, soit dualité, soit nombre ; et comment l'Un n'est pas demeuré en lui-même, et qu'il s'en est écoulé cette multitude que nous voyons dans les êtres, et que nous croyons devoir rapporter à lui ? Répondons à cette question, en invoquant Dieu lui-même, non pas par un discours matériel, mais par l'âme, en nous élevant par la prière jusqu'à lui, ne pouvant le prier que si nous nous mettons seul à seul avec lui. Il faut donc contempler Dieu au dedans de soi, comme en un temple qu'on porte en soi-même, demeurant tranquille au-dessus de toutes choses, se tenant en sa présence comme devant les statues du dehors, ou plutôt contemplant ainsi cette statue, la plus brillante et la première de toutes. Tout objet mu a nécessairement un but vers lequel il se meut. S'il n'a pas en effet un but de ce genre, nous ne pouvons pas dire qu'il se meut. Mais s'il y a quelque chose au delà de lui, se tournant toujours vers ce quelque chose, il se meut nécessairement. Éloignons la génération qui se fait dans le temps pour bien parler des choses éternelles : et si nous leur attribuons dans notre raisonnement la génération qu'elles ne souffrent pas, ce sera pour mieux comprendre les causes de l'ordre qui les régit. Ce qui naît de l'Un,

17

naît certainement sans que le principe lui-même soit mu : car s'il fallait qu'il fût mu pour que quelque chose naquît de lui, l'être engendré serait après le mouvement, le Troisième et non pas le Second. Il faut donc que le principe soit immobile, si le Second est après lui, sans consentement, sans volonté, sans aucun mouvement pour le faire naître. Que nous faut-il donc penser de cet être immobile? C'est un rayonnement qui sort de lui, lui restant immobile, comme l'éclat qui environne le soleil et qui l'entoure sort perpétuellement de lui, sans que le soleil ait besoin de se mouvoir. Et tous les êtres, tant qu'ils subsistent, donnent de leur propre essence et de leur puissance actuelle, cette nécessaire nature qui les épanche à l'extérieur, et qui est comme l'image des exemplaires primitifs dont ils sont sortis. C'est ainsi que le feu lance de son sein la chaleur, et que la neige ne garde pas le froid en elle-même : et c'est surtout dans les corps odorants qu'on peut s'en convaincre. Tant qu'ils sont, ils émettent quelque chose hors d'eux-mêmes, autour d'eux, et tout ce qui les environne y participe. Toutes les choses parfaites engendrent : ce qui est éternellement parfait engendre aussi l'éternel, et il enfante quelque chose de moindre que lui. Que faut-il donc dire du plus parfait? qu'il ne produit rien : mais les plus grandes choses ne sont qu'après lui. Ce qu'il y a de plus grand après lui,

c'est l'intelligence (1) : et elle est le Second. L'intelligence le voit : elle n'a besoin que de lui, et lui n'a pas du tout besoin d'elle. Ce qui naît du meilleur que l'intelligence, c'est l'intelligence : et l'intelligence est meilleure que tout le reste, parce que tout le reste ne vient qu'après elle; et l'âme, par exemple, est le verbe de l'intelligence : c'est un acte de l'intelligence, comme l'intelligence est un acte de l'Un. Mais le verbe de l'âme est obscur : c'est comme l'image de l'intelligence, et voilà pourquoi elle doit regarder vers l'intelligence : et de même l'intelligence regarde vers Lui pour qu'il y ait intelligence. Elle le voit sans en être séparée, mais parce qu'elle est après lui. Il n'y a rien d'intermédiaire, pas plus qu'entre l'âme et l'intelligence. Tout ce qui est engendré désire ce qui l'engendre; il l'aime, et surtout quand l'engendrant et l'engendré sont identiques; mais lorsque l'engendrant est le meilleur, l'engendré tient nécessairement à lui de manière à n'en être séparé que parce qu'il est autre.

(1) Voir plus haut le rapport, pages 105, 144 et 147.

LIVRE III.

DES HYPOSTASES DOUÉES DE CONNAISSANCE ET DU PRINCIPE QUI EST AU-DESSUS D'ELLES.

CHAPITRE XII.

C'est de l'Un que sort la multiplicité des êtres. — Émanation (1).

Et qui empêche, peut-on dire, que le principe premier ne soit pluralité, pourvu qu'il reste une essence unique? La pluralité n'est pas alors des combinaisons, elle est des actes, de ce principe : mais si les actes de ce principe ne sont pas des substances, et s'il passe seulement de la puissance à l'acte, il n'est pas pluralité, il est seulement imparfait avant d'agir par sa substance. Mais si sa substance est acte, et son acte la pluralité, sa substance se mesurera sur la pluralité même. Nous accordons bien cette faculté à l'intelligence, à laquelle nous donnons aussi de pouvoir se penser elle-même, mais nous ne l'accordons pas au principe de toutes choses. Avant le multiple, il faut qu'il existe l'unité d'où vient le multiple lui-même : car un est antérieur à tout nombre. Mais pour le nombre, on dit que les nombres suivants sont les combinaisons de l'unité. Mais pour les êtres, quelle nécessité y a-t-il, qu'il y ait un principe unique,

(1) Voir plus haut le rapport, pages 105, 144 et 147.

d'où vienne la multiplicité? C'est que les êtres multiples seront séparés les uns des autres, allant au hasard dans leur combinaison, les uns et les autres de côtés différents. Mais l'on dira que c'est de l'Un qui est simple, que proviennent tous les actes multiples : l'on reconnaît donc comme simple ce qui précède les actes : et l'on sentira plus tard qu'il faut que les actes soient éternels, et soient des hypostases; et les hypostases seront différentes de ce dont elles sont les hypostases. Ce principe en effet restant simple, la multitude sort de lui, et y reste comme suspendue. Et si les actes subsistent, parce que le principe a une fois agi, il y a encore là une multitude; et si ce sont les premiers actes qui ont produit le Second, ce sont eux aussi qui ont fait que le principe antérieur aux actes demeure en lui-même au Second, composé d'actes, suivant les actes secondaires mêmes que ces premiers actes ont produits. Car ce principe est autre; et autres sont aussi les actes qui viennent de lui, ne fît-il d'ailleurs qu'agir. Autrement l'intelligence ne sera pas le premier acte : car l'intelligence n'a pas désiré être seule. L'intelligence n'est née qu'à la suite; et le désir s'est produit entre Lui et l'intelligence qui a été créée : car l'Un n'a pu désirer; il eût été imparfait; et le désir n'aurait eu à quoi s'attacher : et il ne pouvait pas avoir telle partie de la chose, et n'avoir pas telle autre ; car il n'y avait rien

vers quoi il pût se diriger. Mais il est clair que si quelque chose subsiste, il subsiste après Lui, lui-même demeurant toujours au même état. Il faut donc, pour qu'une autre chose subsiste, qu'il demeure toujours parfaitement tranquille en lui-même. Sinon, il y aura mouvement avant qu'il ne se meuve, pensée avant qu'il ne pense ; son premier acte sera imparfait, et ne sera qu'une tendance. Mais vers quoi s'élancera-t-il, visant à un but, cet acte que nous admettrons s'écoulant de lui, comme la lumière s'écoule du soleil? C'est comme une lumière qui comprend toute la nature intelligible, et lui au-dessus de l'intelligence règnera sur l'univers, ne séparant pas de lui le rayon qui brille. Ou bien, admettrons-nous une autre lumière avant la lumière? admettrons-nous qu'il resplendit sur l'intelligible, en restant toujours sur lui? Ce qui vient de lui n'en est pas isolé : il ne se confond pas non plus avec lui : il n'est pas non plus de nature à n'être pas substance, ou à être comme aveugle. Il se voit, et il se connaît lui-même, il est le premier connaissant. Ce qui est au-dessus de l'intelligence, est aussi au-dessus de la connaissance ; n'ayant besoin de rien, et n'ayant pas plus besoin de connaître. Connaître est bien un aussi : mais il est un, sans être quelque chose ; car s'il était une unité particulière, il ne serait plus l'Un lui-même ; car l'Un lui-même est avant tout être particulier.

CHAPITRE XVII.

Contemplation de l'Un ineffable. — Extase (1).

Qu'y a-t-il donc de meilleur que cette vie sage, exempte de fautes, exempte d'erreur, que l'intelligence qui conduit tout, que la vie entière, que l'entière intelligence? Si nous disons que le meilleur est ce qui a fait ces choses, si nous disons comment il l'a fait et qu'il n'y a rien de meilleur que lui, notre raisonnement ne s'égarera point sur un autre objet : car il restera sur le même. Mais il nous faut monter plus haut et par bien des motifs, et par celui-ci, qu'indépendant comme il l'est, il est au-dessus de toutes choses. Chaque chose en effet est évidemment imparfaite : chaque chose participe de l'Un, et elles participent de l'Un parce qu'elles ne sont pas l'Un. Qu'est-ce donc que ce principe dont elles participent, et qui fait qu'il est lui-même ainsi que tout le reste? Mais s'il donne l'être aux choses, la multitude reçoit aussi tout de la présence de l'Un : et lui-même, auteur de la substance et de l'indépendance, n'est pas lui-même substance : il est au-dessus d'elle : il est au-dessus de l'indépendance. C'est maintenant en avoir assez dit : nous pouvons cesser ici. Ou bien notre âme ne sent-elle pas encore davantage les douleurs

(1) Voir plus haut le rapport, pages 102, 112, 151, etc.

de l'enfantement? Peut-être faut-il qu'elle enfante, s'élançant vers Lui, pleine des douleurs qui la tourmentent. Mais voyons : il faut la calmer par nos chants si nous pouvons trouver un enchantement contre des douleurs pareilles. Mais peut-être cet enchantement est-il déjà dans ce que nous avons dit, si on le répète plusieurs fois. Mais quel est ici ce nouveau chant? Effleurant toutes les vérités, les vérités auxquelles nous participons, il nous échappe dès que l'on veut le dire, ou seulement y penser, puisqu'il faut que la pensée, pour exprimer quelque chose, passe d'une idée à une autre et les parcoure successivement. Mais quelle succession peut-il y avoir dans ce qui est absolument simple? Nous n'y pouvons toucher que par l'intelligence. Mais il faut, quand on le touche et quand on l'atteint, ne pouvoir en aucune façon en rien dire, n'avoir point le loisir d'en rien exprimer (1) : on ne peut qu'en raisonner plus tard après l'avoir senti. On doit croire qu'on l'a vu, quand on reçoit tout à coup la lumière qui doit l'éclairer. Car cette lumière, oui, cette lumière vient de lui, et est lui-même. Oui, il faut croire qu'il est présent, lorsque, comme un autre Dieu, il illumine la maison de celui qui l'appelle, obscure lorsqu'il ne vient pas l'illuminer. L'âme est sans lumière, lorsqu'elle est sans

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104 et 139.

ce Dieu : illuminée par lui, elle a ce qu'elle poursuit. La fin véritable de l'âme, c'est d'atteindre cette lumière : c'est de le voir lui-même par lui, et non par la lumière d'un autre : c'est de voir ce par quoi l'on voit. Ce qui illumine, c'est ce qu'il faut contempler; car on ne voit pas le soleil par une autre lumière que la sienne. Mais comment atteindre à ce but? Retranche toutes choses..... (Ici, il y a une lacune.)

LIVRE IV.

COMMENT DU PREMIER VIENT CE QUI EST APRÈS LE PREMIER : DE L'UN.

CHAPITRE II.

L'intelligence est inférieure à l'Un, précisément parce qu'elle émane de lui.

Si ce qui produit est lui-même l'intelligence, il faut que ce qu'il produit soit inférieur à l'intelligence, bien que rapproché de l'intelligence et semblable à elle. Puisque ce qui produit est au-dessus de l'intelligence, il faut que ce qui est produit soit nécessairement l'intelligence. Pourquoi ce qui produit n'a-t-il pas l'intelligence dont l'acte est la pensée? C'est que la pensée, voyant l'intelligible, se tournant vers lui, achevée et complétée par lui, est elle-même indéfinie comme l'est la vue et n'est définie que par l'intelligible. C'est là ce qui a fait dire que les idées et les nombres venaient de la dyade indéfinie et de l'unité; car voilà l'intelligence. Aussi n'est-elle pas simple : elle est multiple, manifestant sa composition intelligible si l'on veut : mais elle voit plusieurs choses. Elle est elle-même l'intelligible sans doute, mais, en pensant ainsi, elle se trouve déjà deux. Il y a encore l'intelligible qui vient après celui-là. Mais

comment cette intelligence vient-elle de l'intelligible? L'intelligible demeure en lui-même, et n'a besoin de rien, comme ce qui voit et ce qui pense. Je dis que ce qui pense a besoin, car il se rapporte à l'intelligible (1). Il n'est pas comme insensible : mais c'est de lui que tout relève : tout est en lui, avec lui : il se distingue parfaitement lui-même : la vie est en lui : tout est en lui : et la réflexion de lui-même est lui, comme si elle était accompagnée de sensation, dans un repos et une pensée éternelle, tout autrement que la pensée de l'intelligence. Si donc, pendant qu'il demeure en lui, quelque chose se produit, cela vient de lui puisqu'il est ce qu'il est. Ainsi, lui restant dans l'état qui lui est ordinaire, ce qui vient à naître naît de lui : il naît, bien que lui demeure immuable. Puis donc qu'il demeure intelligible, ce qui naît devient la pensée. Étant pensée et pensant à ce dont elle sort, car elle ne peut penser à autre chose, elle devient intelligence, et comme un autre intelligible, quoique pareil au Premier, son reflet et son image. Mais comment le Premier restant immuable, comment y a-t-il acte? L'acte peut ou être la substance même, ou venir de la substance de chaque chose. Celui qui est la substance est la chose même et se confond avec elle : celui qui vient de la substance

(1) Voir plus haut le rapport, page 106.

stance, et tout être a nécessairement un acte de ce genre, est différent de l'être même qui le produit. C'est comme pour le feu : il y a une certaine chaleur qui remplit sa substance, et il y a un acte qui en vient, lorsque le feu agit suivant l'acte propre qui le fait demeurer ce qu'il est. Et de même ici, et bien plus encore : le Premier demeurant dans l'état qui lui est propre, c'est de la perfection qui est en lui, de l'acte qui se confond avec lui, que l'acte produit par lui prend hypostase pour arriver à l'être et à la substance, en sortant d'une puissance qui est grande, qui est la plus grande de toutes. Il est donc au-dessus de la substance ; il est la puissance de toutes choses : bien plus, il est toutes choses. S'il est toutes choses, il est aussi supérieur à tout. Il est donc au-dessus de la substance ; et s'il est tout, l'Un est avant tout, n'étant point pareil à tout le reste, et c'est là ce qui fait qu'il est au-dessus de tout, au-dessus même de l'intelligence. Il y a donc quelque chose au-dessus de l'intelligence. L'être, en effet, n'est pas la mort, il n'est pas non plus la vie, il n'est pas l'intelligence non plus : l'intelligence et l'être se confondent : car l'intelligence n'est pas, à l'égard des choses, comme la sensation à l'égard des choses sensibles qui existent avant elle ; l'intelligence elle-même est les choses, puisque les images des choses ne lui sont pas apportées. Et d'où les a-t-elle ? Mais elle est avec

les choses, et l'Un est identique à elles : et réciproquement (1), les choses non plus ne sont pas sans matière.

(1) J'ai admis ici la conjecture de Taylor qui me paraît de toute justesse. Il propose de substituer ἐπιστροφή à ἐπιστολή que garde Creuzer. Le premier mot a le sens qu'exige le contexte ; le second ne signifie rien.

LIVRE V.

COMMENT LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS EN DEHORS DE L'INTELLIGENCE ET DU BIEN.

CHAPITRE III.

Grandeur indéfinissable de Dieu : la nature.

Il n'y a qu'une seule nature pour nous, l'intelligence, tous les êtres, la vérité. Dieu est grand : bien plus, ce n'est pas quelque dieu, c'est le dieu tout, le dieu qui est tout cela. Cette nature aussi est dieu : mais elle est le second dieu, se manifestant lui-même, avant de voir le Dieu suprême. Mais ce Dieu-là est assis et repose immuablement sur cette ferme base qui est suspendue à lui : car il ne vient pas sur quelque chose d'inanimé. Il ne vient pas même tout d'abord sur l'âme : mais il a une sorte de beauté indéfinissable qui se projette devant lui comme devant le roi suprême. D'abord se présentent les premières et aux approches, les choses moindres; puis les plus grandes; puis après elles les plus belles; puis autour du roi les choses les plus royales, et ensuite les choses précieuses après lui. Au-dessus d'elles toutes, apparaît tout à coup ce roi, ce grand roi; et tous les êtres se prosternent et l'adorent. Tous ceux qui ne se sont

pas avancés jusqu'à lui se contentent de tout ce qu'ils ont vu avant le roi lui-même. Là donc, le roi est tout autre : et ceux qui venaient avant lui sont tout autres que lui. Mais là, le roi ne commande pas à des êtres différents de lui-même : il a l'empire le plus juste, l'empire suivant la nature, la véritable royauté, parce qu'il est le roi de la vérité, parce qu'il est le maître naturel de cette immense génération toute confuse, et le maître de l'ordre divin qu'il y a mis. Il est roi du roi et des rois : il est justement appelé le père des dieux, exemplaire que Jupiter n'a fait que copier, ne se contentant point de voir son père seulement, mais allant jusqu'à la puissance du père de son père, à l'hypostase de son essence.

CHAPITRE VI.

Dieu est absolument ineffable : le nom même d'Un exprime très-imparfaitement ce qu'il est.

La substance créée étant espèce, car on ne peut appeler autrement ce qui est produit par le premier principe, et n'étant pas cette espèce particulière, mais toute espèce, de manière qu'il n'en reste pas une autre qu'elle, il faut nécessairement que le premier principe n'ait pas d'espèce, et étant sans espèce, il n'est pas substance. Car il faut que la substance soit quelque chose d'individuel, de déterminé. Or il est

impossible de concevoir ainsi le premier principe; car alors il ne serait plus principe : il serait seulement ce qu'on dirait qu'il est. Si donc tout est dans l'engendré, laquelle des choses dans cet engendré prendra-t-on pour le principe? N'étant aucune de ces choses, il ne peut être que ce qui est au-dessus d'elles. Ces choses ne sont que les êtres et l'être : il est donc au-dessus de l'être. Car ce qui est au-dessus de l'être ne peut se confondre avec lui. On ne peut pas même dire son nom : on ne peut rien dire de lui, si ce n'est : Il n'est pas cela. En essayant de le nommer on ne l'embrasse pas; car il serait ridicule de prétendre embrasser cette nature infinie. Prétendre le faire, c'est s'en éloigner soi-même; c'est ne pas même conserver la trace la plus légère qui puisse y mener (1). C'est comme lorsqu'on veut voir la nature intelligible; il faut repousser toute idée du sensible pour contempler ce qui est au-dessus du sensible : de même celui qui veut contempler ce qui est supérieur à l'intelligible, doit laisser de côté tout intelligible : alors il le contemplera, sachant seulement qu'il est, mais ne cherchant point à savoir ce qu'il est. Ce qu'il est manifesterait ce qu'il n'est pas : car l'Un ne peut pas être telle chose, puisqu'il n'est pas même quelque chose. Mais nous autres hommes dans nos doutes pa-

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104 et 140.

reils aux douleurs de l'enfantement, nous ne savons comment l'appeler : nous voulons nommer ce qui est ineffable, et nous lui donnons une appellation, prétendant nous l'expliquer autant du moins que nous pouvons le faire. Le nom même de Un ne vaut que par son opposition à la pluralité; et c'est là ce qui fait que les Pythagoriciens s'expliquaient symboliquement entre eux Apollon, par la négation même de la pluralité (ἀ, πολλῶν). Mais si le Un a une signification, le nom et l'explication deviennent alors plus obscurs que si l'on s'abstenait de donner un nom quelconque (1). Car ce nom même a été dit uniquement, pour que celui qui cherche commence par ce qui, de toutes choses, exprime le mieux la parfaite simplicité, et arrive enfin à nier ce nom même qui n'a été admis que comme le meilleur possible par celui qui l'a donné. Mais ce nom ne suffit pas du tout pour expliquer cette nature, parce qu'on ne peut même l'entendre, parce qu'il ne peut être compris de celui qui l'entend. Mais si quelqu'un de nos sens pouvait saisir ce premier principe, ce serait la vue.

(1) « Mais il faut bien, ô grand Dieu, que vous permettiez aux hommes de parler de vous comme ils l'entendent, et d'exprimer comme ils peuvent ce qu'ils ne peuvent assez exprimer comme il est. » (Bossuet, *Sermon sur la ferveur de la pénitence.*)

CHAPITRE XIII.

Dieu se confond avec le bien lui-même : mais on ne peut pas dire que Dieu soit bon.

Puisque Dieu est le bien lui-même, il ne peut pas être bon ; et alors il n'a rien en lui, puisqu'il n'a pas le bien. Ce qu'il aura en effet sera ou le bien ou ne le sera pas. Mais ce qui n'est pas bon ne peut se trouver dans ce qui est essentiellement et primitivement bon, et le bien alors n'a pas le bien. Si donc il n'a ni le non-bien, ni le bien, c'est qu'il n'a rien ; et s'il n'a rien, il est seul et isolé de tout le reste. Si donc toutes les autres choses sont ou bonnes sans être le bien, ou ne sont pas bonnes ; s'il n'a ni les unes ni les autres, il n'a rien ; et il est le bien parce qu'il n'a rien. Si on y ajoute quoi que ce soit, substance, intelligence, beauté, cette addition lui ôte du même coup la qualité d'être le bien. Ainsi donc lui ôtant tout attribut, n'affirmant de lui quoi que ce soit, ne se trompant sur rien de ce qui est en lui, on lui laisse simplement sa qualité d'être, sans rien préjuger de ce qui n'est pas en lui. C'est ainsi que ceux qui sans connaissance suffisante entreprennent la louange de quelqu'un, diminuent la gloire de ceux qu'ils prétendent louer, en leur prêtant des qualités qui sont fort au-dessous de leur mérite, parce qu'ils sont incapables de dire

la vérité sur ces personnages qu'ils veulent célébrer. Et nous aussi abstenons-nous d'ajouter à l'idée de Dieu aucune des idées postérieures et moindres (1), considérons-le comme supérieur à elles, comme étant leur cause et ne se confondant pas avec elles. Car la nature du bien n'est pas d'être toutes choses : ce n'est pas non plus d'être une des choses : car il serait alors au-dessous de l'Un et se confondrait avec toutes choses : et étant au-dessous de ce qui se confond avec toutes choses, il n'en différerait que par quelque chose de spécial, qui serait différence et addition. Il y en aura donc deux, et non pas un, dont l'un sera le non-bien, le commun ; et dont l'autre sera le bien. Il y aura donc mélange de bien et de non-bien : il ne sera donc pas le bien, primitivement, purement : mais ce serait ce dont le bien se formerait, à l'opposé et séparément du commun. Il sera donc bien par participation ; et ce dont il participera ne sera pas une chose. Le bien n'est donc pas une des choses de l'univers. Mais si le bien était dans les choses, par cette différence qui rendrait ce composé le bien, il faudrait alors que le bien vînt d'un autre, qui serait alors le seul bien, le bien absolu : et il serait supérieur parce qu'il serait le seul bien d'où viendrait tout le reste. Ainsi donc le bien primitif, le bien, nous est apparu

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104, 140 et suiv.

comme étant au-dessus de toutes choses, le seul bien, n'ayant rien en lui, sans mélange, supérieur à tout, et cause de tout. Car le bien ne vient pas du mal, non plus que les êtres ne sont pas faits d'éléments sans différences. Ce qui fait est meilleur que ce qui est fait; car il est plus parfait.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DES GENRES DE L'ÊTRE.

CHAPITRE XIII.

La catégorie du Temps devrait rentrer dans celle de la Quantité.

Quant à la catégorie de Quand (du temps), voici comment il faut l'étudier. Si Demain, Aujourd'hui, Hier, et autres divisions analogues sont des parties du temps, pourquoi ne seraient-elles point placées dans la même série que le temps lui-même, tout aussi bien que Il a été, Il est, Il sera? Puisque ce sont des espèces du temps, il paraît juste qu'elles soient rangées là où l'est le temps lui-même. Or, le temps fait partie de la quantité. Qu'y a-t-il donc besoin d'une autre catégorie? S'ils disent que non-seulement, Il a été, Il sera, sont du temps, mais que Hier et Naguère, qui sont sous Il a été, en sont aussi, car ces termes sont subordonnés à Il a été, on peut répondre que ce n'est pas seulement Maintenant qui est du temps, mais que Quand en est aussi. D'abord si Quand

est du temps, on pourra affirmer que le temps existe. Ensuite si Hier est du temps passé, ce sera quelque chose de composé, si le passé est autre chose que le temps. Il faudra donc qu'il y ait deux catégories et non point une catégorie simple. S'ils disent que Quand est dans le temps, et non point le temps, que Quand est ce qui est dans le temps; s'ils désignent la chose, et par exemple, s'ils disent que Socrate était naguère, Socrate alors serait en dehors du temps, et ce n'est plus une chose unique qu'ils expriment. Mais que serait Socrate ou une action quelconque sans ce temps, ou sans une partie du temps? S'ils disent que c'est une partie du temps, et qu'en parlant de cette partie, ils croient ne pas parler absolument du temps, mais d'une partie passée du temps, ils font plus qu'ils ne veulent; et la partie, en tant que partie, ils la rapportent bien à quelque chose qui est; et le passé pour eux sera bien quelque chose de distinct dans le temps, ou se confondra avec Il a été, qui est bien aussi pour eux une espèce du temps. Mais si parce que Il a été est indéterminé, et que Hier ou Naguère sont déterminés, ils font une différence, nous placerons d'abord dans la catégorie du lieu Il a été. Mais ensuite Hier, Il sera, Hier, Il a été, seront du temps déterminé; de sorte que Hier, pris seul, sera aussi du temps déterminé. Or c'est là une quantité de temps, de sorte que si le temps est de la quantité, chacun de ces deux termes

sera aussi de la quantité déterminée. Mais si, lorsqu'ils disent Hier, nous disons que tel événement est advenu dans un temps passé déterminé, ils disent encore ici plus qu'ils ne veulent : et s'il faut introduire de nouvelles catégories parce que l'un des objets agit sur l'autre, comme ce qui est ici dans le temps, nous en introduirons bien d'autres encore, parce que l'action est différente dans un terme différent. Ceci du reste deviendra plus clair dans ce qui va suivre sur la catégorie de Où (le lieu) (1).

LIV. V, CHAP. VII.

L'homme ne peut se distinguer de l'univers, de Dieu lui-même : il se confond avec eux.

Notre être et nous, nous revenons à l'être : nous remontons à lui et au Premier qui dérive de lui. Et nous pensons ces choses mêmes, et ce ne sont pas seulement des images et des reflets que nous en avons ; nous les pensons parce que nous sommes ces choses mêmes. Si donc nous participons à la véritable science, c'est que nous sommes ces choses, non pas en recevant ces choses en nous, mais en étant nous-mêmes en elles. Et bien qu'il y ait aussi d'autres choses, ces choses ne nous appartiennent pas simplement ; nous sommes tous aussi ces choses. Étant donc avec toutes

(1) Voir plus haut le rapport, page 108.

à la fois, nous sommes ces choses : nous sommes donc un et tout (1). Nous voyant du dehors et voyant d'où nous venons, nous méconnaissons que nous sommes un, comme des personnages multiples au dehors et qui au dedans n'ont qu'une seule tête. Mais si quelqu'un pouvait se tourner en lui, que ce fût par sa propre puissance, ou par une heureuse influence, en soi-même il verrait Dieu et lui-même et l'univers. Il ne se verrait pas d'abord comme étant l'univers : mais il se verrait plus tard ainsi, parce qu'il ne pourrait trouver de limite fixe qui pût le déterminer lui-même : et jusqu'à un certain point, il lui serait impossible de se distinguer personnellement du tout : il viendrait dans le tout lui-même, sans d'ailleurs avoir à se déplacer, mais en se plaçant sur cette ferme base où repose l'univers.

(1) Voir plus haut le rapport, page 102.

LIVRE VII.

COMMENT S'EST FORMÉE LA PLURALITÉ DES IDÉES; DU BIEN.

CHAPITRE XXXII.

Dieu n'a ni forme ni grandeur. — Amour de Dieu (1).

Où est donc celui qui a fait cette admirable beauté, cette admirable vie, qui a créé l'essence? Vois-tu la beauté dans toutes ces choses si variées, si diverses entre elles? Est-il beau d'y rester? Mais puisque toutes ces choses sont dans le beau, il faut voir d'où elles viennent, et pourquoi elles sont belles. Il ne faut pas qu'Il (que Dieu) soit une seule de ces choses. Il serait l'une d'elles : il serait alors une partie. Il ne peut donc pas être telle forme : il ne peut pas être telle puissance : il n'est pas même toutes les formes, toutes les puissances que nous voyons ici-bas. Il est au-dessus de toutes les puissances : il est au-dessus de toutes les formes. Le principe est ce qui n'a pas d'espèce : il est ce qui n'a pas besoin de forme : c'est ce dont vient toute forme intelligible. Ce qui naît, quand il naît, doit devenir telle chose spéciale; il doit prendre une forme propre. Mais ce que personne n'a fait,

(1) Voir plus haut le rapport, pages 111 et suiv.

qui pourrait le faire? Il n'est donc rien de ce qui est : il est tout : il n'est rien parce que tous les êtres sont postérieurs à lui : il est tout, parce qu'ils viennent tous de lui. Pouvant tout faire, quelle grandeur pourrait-il avoir? Peut-être sera-t-il infini; mais s'il est infini, il n'a aucune grandeur; car la grandeur ne se trouve que dans les derniers êtres. De plus, il faut, si c'est lui qui fait la grandeur, qu'il n'ait pas de grandeur. Ce qui forme la grandeur de l'essence n'est pas une quantité : il faut que ce soit quelque chose après lui qui ait la grandeur. Sa grandeur, c'est que rien ne puisse être plus puissant que lui : c'est que rien ne lui puisse être égalé. Car comment les êtres qui dépendent de lui pourraient-ils jamais devenir ses égaux, n'ayant pas une nature identique à la sienne? Quand on dit que Dieu est toujours et partout, ce n'est pas lui donner une mesure : ce n'est pas non plus la lui refuser : car alors, comment mesurerait-il tout le reste? Ce n'est pas même lui donner une forme. Cet être, dont, tout aimable qu'il est, nous ne pouvons nous représenter ni la figure ni la forme, est le plus désirable, le plus aimable de tous : et l'amour que nous lui portons n'a pas de bornes. L'amour pour lui n'a pas de limites, parce que l'être aimé n'en a pas davantage. L'amour que nous éprouvons pour lui est infini, et sa beauté est tout autre : c'est la beauté au-dessus de la beauté.

Puisqu'il n'est rien, comment peut-il être beauté? aimable comme il l'est, c'est lui qui crée la beauté. Il est la puissance, la fleur de toute beauté; il est l'auteur de tout ce qui est beau. Il engendre le beau, et le rend plus beau encore par l'infinité de sa propre beauté : il est le principe de la beauté et la fin de la beauté. Principe de la beauté, il fait le beau dont il est le principe : il fait le beau, mais le beau sans forme. Ainsi ce qu'il crée n'a pas de forme, ou pour mieux dire, il a une forme tout autre. La forme qui n'est que forme est en effet dans un autre : prise en elle-même, elle n'a pas de forme : ainsi donc, ce qui participe à la beauté a une forme : la beauté elle-même n'en a pas.

CHAPITRE XXXVII.

On ne peut pas même accorder à Dieu la pensée de lui-même, à plus forte raison celle des choses (1).

Ceux qui ont accordé au premier principe la pensée ne lui ont pas donné du moins la pensée des choses qui sont moindres que lui, et qui viennent de lui. Pourtant quelques-uns soutiennent que c'est une absurdité de croire que Dieu ne connaît pas les autres choses. Mais d'autres, ne trouvant rien de plus grand que lui, lui ont accordé la pensée de lui-même,

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104, 140 et suiv.

comme si la pensée devait le rendre plus grand, comme si penser était meilleur que d'être ce qu'il est, et comme si lui-même n'était pas ce qui donne à la pensée sa grandeur. En effet d'où viendra sa majesté suprême? Est-ce de la pensée, ou de lui seul? Si c'est de la pensée, la majesté ne lui appartient donc pas en propre, ou elle lui appartient moins : si elle lui appartient en propre, il est donc parfait antérieurement à la pensée : ce n'est pas la pensée qui le rend parfait. S'il faut croire qu'il est acte et non pas seulement puissance, s'il est une substance toujours pensante, et que ce soit là ce qu'on entend par acte, on dit alors ici deux choses, la substance et la pensée : on l'exprime par un principe simple : mais on lui adjoint encore quelque chose d'étranger, comme on dirait des yeux qu'ils voient en acte s'ils voyaient toujours. Si l'on dit que le premier principe est un acte, parce que la pensée aussi est un acte, il suit qu'il ne penserait pas étant la pensée, de même que le mouvement n'est pas mu. Pourquoi ne dites-vous pas alors aussi que les choses sont substance et acte? Mais vous convenez que les choses sont multiples; nous convenons qu'elles sont autres et que le premier principe est simple : et nous accordons à l'être qui vient d'un autre, la faculté de penser et de chercher en quelque sorte sa substance, en se pensant lui-même, et en pensant celui qui l'a fait. Transformé dans la

contemplation et parvenant à connaître, nous disons alors qu'il est intelligence : et c'est avec raison. Mais ce qui n'a point été créé, ce qui n'a rien au-dessus de soi, ce qui est éternel, comment pourra-t-il avoir cause de penser ? C'est pour cela que Platon a si bien raison de dire que la pensée est éternellement pensante. Une pensée qui ne pense pas ne peut être pensée : ce qui par nature est fait pour penser, quand il ne pense pas, est tout à fait inintelligible. Ce qui n'a rien à faire, comment pourrait-on l'accuser, en lui assignant une fonction, de ne point l'accomplir, en supposant qu'il ne la remplît pas? par exemple, si on l'accusait de ne pas guérir nos maladies, comme le fait le médecin. Nous n'avons pas à lui assigner d'œuvre, parce qu'il ne lui appartient pas de faire quoi que ce soit. Il suffit seul, et il ne faut rien chercher outre lui au-dessus de tous les êtres qui sont. Il suffit à lui-même et aux autres, en étant ce qu'il est.

CHAPITRE XLI.

On ne peut concevoir aucun attribut en Dieu sans le limiter et le réduire : on ne peut même lui attribuer ni la pensée ni l'être (1).

L'intelligence a bien l'air de n'être qu'un secours donné à des natures qui sont divines sans doute, mais inférieures pourtant; c'est un œil donné à des

(1) Voir plus haut le rapport, pages 104, 140 et suiv.

aveugles. Mais l'œil, de quoi aurait-il besoin pour voir l'être, s'il était lui-même la lumière? Mais ce qui a besoin de voir, cherche la lumière par le moyen de l'œil, parce qu'il n'a en soi que l'obscurité. Si donc penser c'est la lumière, et que la lumière n'ait pas à chercher la lumière, cette même lumière qui ne cherche pas n'a pas besoin de chercher à penser : penser ne lui convient en rien. Que fera la pensée pour penser? Que lui faudra-t-il s'ajouter à elle-même pour qu'elle pense? Il ne se sent donc pas lui-même : il n'en a pas besoin : il n'est pas deux. Bien moins encore, la pensée n'est pas plusieurs fois Lui : car il n'est pas du tout la pensée. Il faut donc que l'objet pensé ne soit que le troisième. Si l'intelligence, la pensée, l'intelligible se confondent et s'unissent en un seul terme, elles disparaîtront les unes dans les autres; et séparées, elles seront autres et ne seront pas Cela, le premier principe. Il faut donc laisser de côté tout le reste pour cette nature excellente qui n'a besoin d'aucun appui. Tout ce que vous y ajoutez la diminue, puisqu'elle n'a besoin de rien. La pensée est pour nous une beauté, parce que l'âme a besoin d'avoir la pensée; c'est une beauté pour l'intelligence, parce que son être se confond avec la pensée, et que c'est la pensée qui la produit. Il faut donc qu'Il soit uni avec la pensée : qu'Il ait l'intelligence éternelle de soi, parce qu'en lui les deux ne font qu'un. Mais

s'il est seul, absolument seul, il se suffit à lui-même; et il n'a besoin de rien recevoir. Le *Connais-toi toi-même* ne peut s'appliquer qu'à ceux qui, à cause de leur propre pluralité, ont de la peine à se compter eux-mêmes, et à savoir tout ce qu'ils sont et ce qu'ils font, qui ne savent pas tout, et qui même ne savent rien, ni quel est le principe, ni quel rapport ils soutiennent avec lui. S'il y a quelque chose en Dieu, il est beaucoup trop grand pour se connaître, se penser, se sentir lui-même; car il n'y a rien en lui. Il ne rapporte rien à lui : car lui seul suffit. Le bien n'est pas même en lui : il est dans les autres. Les autres choses en effet ont besoin de lui : mais lui ne peut pas avoir besoin de lui-même. Ce serait chose ridicule qu'il eût besoin de lui-même. Il ne se voit même point; car de ce regard même porté sur lui, il y aurait, il naîtrait quelque chose pour lui. Toutes ces choses, il les a abandonnées à ce qui vient après lui : mais rien de ce qui appartient aux autres ne lui peut appartenir, et par exemple l'existence. Ainsi donc penser même ne lui convient pas, puisque là se retrouve l'existence : et que la pensée première, la pensée proprement dite, est tout à la fois être aussi. Ainsi donc la raison ne lui convient pas davantage, non plus que la sensation ni la science, parce que de fait on ne peut concevoir en lui la présence d'aucun attribut.

CHAPITRE XLII.

On ne peut pas accorder davantage l'Intelligence à Dieu ; l'Intelligence est le Second, comme l'Ame est le Troisième.

Mais quand vous doutez sur ce point et que vous cherchez où il faut les contempler, cherchant à y atteindre par le raisonnement, repoussez toutes ces beautés que vous trouvez si brillantes dans les choses secondes. N'adjoignez pas les secondes au premier principe, ni les troisièmes aux secondes : mais placez les secondes autour du Premier, les troisièmes autour du Second. Vous laisserez ainsi chaque chose comme elle doit être : vous suspendrez les choses dernières à celles qui les précèdent, parce que les dernières entourent les autres qui ne reposent qu'en soi. On a donc eu bien raison de dire que toutes choses sont autour du roi de toutes choses, que c'est pour lui que toutes sont faites, tous les êtres : et il (Platon) ajoute qu'elles sont faites pour lui parce que c'est lui qui est la cause de leur être, que toutes le désirent, lui qui se distingue de toutes, qui n'a rien de ce qui leur appartient, et qui ne serait pas toutes choses, si quelqu'une des choses qui viennent après lui pouvait lui appartenir. Si donc l'intelligence appartient à tout, l'intelligence ne peut lui appartenir. Quand il dit (Platon dit) que le beau est la cause de toutes

les choses belles, il semble placer la beauté dans les formes, et Lui au-dessus de tout le beau. S'il suppose les troisièmes suspendues aux secondes, c'est qu'elles n'ont été créées qu'après celles qui suivent. Les troisièmes sont évidemment pour lui celles qui viennent des troisièmes, c'est-à-dire, ce monde rapporté à l'âme, l'âme suspendue à l'intelligence, et l'intelligence au bien. Tout revient à Lui par des intermédiaires, les uns plus près, les autres voisins de ceux qui sont plus près. Les choses sensibles étant éloignées aux derniers rangs, c'est à l'âme qu'elles se rattachent.

LIVRE VIII.

DE LA LIBERTÉ ET DE LA VOLONTÉ DE L'UN.

CHAPITRE XV.

Dieu n'a d'autre principe que lui-même. — L'homme peut retrouver Dieu en lui-même. — Extase (1).

Il est à la fois l'objet aimable et l'amour : il est l'amour de lui-même : car il n'est pas beau autrement que par lui-même, et en lui-même. Et il ne peut être avec soi qu'autant que ce qui est avec, et ce avec quoi il est, se confondent en un seul et même. Mais si ce qui est avec est identique avec ce à quoi il est, et si ce qui désire est un avec le désirable, et que le désirable soit l'hypostase et comme le sujet, ici nous apparaît encore l'identité du désir et de la substance. Et si cela est, c'est encore Lui, c'est toujours Lui qui se fait lui-même, qui est maître de Lui, et qui n'est pas comme quelque chose le veut, qui est comme il le veut lui-même. Et en disant qu'il ne reçoit rien en lui-même, et que rien autre ne le reçoit, nous excluons par cela même toute idée de hasard, qui l'aurait fait ce qu'il est, non-seulement en l'isolant et en

(1) Voir plus haut le rapport, pages 101 et 151.

le faisant pur de tout le reste, mais encore parce que nous pourrions retrouver en nous-mêmes, si nous la cherchions, une nature tout à fait analogue, qui ne tient rien du dehors, rien des choses qui sont suspendues à nous, et qui nous font souffrir tous les accidents du hasard et de la fortune. Toutes ces choses en effet qui sont nos esclaves sont soumises aux hasards, et ne marchent que comme la fortune le veut bien. A Lui seul appartient d'être maître de lui, à Lui seul appartient cette indépendance d'une lumière qui est une espèce du bien, qui se produit par l'acte du bien, fort supérieure à notre intelligence qu'elle dépasse, indépendance qui n'est point acquise et qui est fort au-dessus de la pensée. Une fois montés jusqu'à ce principe, et devenus Lui tout en repoussant tout le reste, que pourrions-nous dire de l'état où nous serions si ce n'est que nous sommes plus que libres, plus qu'indépendants? Qui pourrait nous mettre en contact avec le hasard, avec les accidents, avec les coups fortuits, une fois dans cet état de véritable vie, ou plutôt arrivés à cet état qui n'a plus rien autre que Cela, et qui est Cela seul? Toutes les autres choses isolées ne peuvent pas se suffire à elles-mêmes pour être ce qu'elles sont; mais c'est là ce qui se suffit, tout isolé qu'il est; hypostase première, non pas dans un être inanimé, ni dans une existence dénuée de raison: car alors elle serait elle aussi impuissante à être, et ne

serait que le reflet appâli de la raison : elle serait tout indéterminée. Mais autant elle gagne en raison, autant elle échappe au hasard : car ce qui est selon la raison ne relève plus de la fortune. Lorsque nous nous élevons ainsi, ce n'est plus même pour nous la raison, c'est plus beau que la raison, tant Cela est loin d'être un simple effet du hasard. C'est d'elle que vient la racine même de la raison : c'est là qu'aboutissent toutes choses : c'est comme le principe et la base d'une plante immense qui ne vit que par la raison. Elle demeure en elle par elle-même, et donne l'être à la plante par la raison qu'elle possède.

LIVRE IX.

DU BIEN OU DE L'UN.

CHAPITRE VI.

Dieu et le bien se confondent. — Indépendance infinie de Dieu.

Comment l'appelons-nous Un? et comment doit-on l'accorder avec la pensée? Le regarderons-nous comme l'Un répété plus d'une fois, ou bien est-il un comme le peut être l'unité et le point? Car en ces choses l'âme ôtant et la grandeur et la pluralité du nombre, arrive au plus petit, et s'appuie sur quelque chose qui n'est plus divisible, mais qui était dans le divisible, et qui est dans un autre. Mais Cela n'est ni dans un autre, ni dans le divisible; ce n'est point comme l'indivisible, c'est le plus petit. En effet, il est plus grand que tout le reste, non point par sa grandeur, mais par sa puissance, de sorte qu'il est sans grandeur dans sa puissance, puisque ce qui vient après lui est indivisible dans ses puissances, et sans parties dans ses masses. Il faut admettre aussi qu'il est infini, non par sa grandeur ou son nombre, qu'on ne peut parcourir, mais par sa puissance qu'on ne peut concevoir (1). Car si vous le pensez comme intelli-

(1) Voir plus haut le rapport, page 144.

gence ou comme Dieu, il est encore plus; et si vous l'unissez par la pensée, il est encore plus ici aussi; et si tu te l'imagines comme Dieu, il est encore plus Un dans son être que ne l'est ta pensée. Il est en effet en lui-même, sans avoir aucun accident. Suffisant comme il se suffit, personne ne peut le faire Un autant qu'il l'est. Il faut en effet qu'il soit le plus indépendant, le plus complet, le plus dégagé de tout besoin. Le tout est multiple, il n'est pas un; il a besoin de quelque autre chose : l'Un ne peut résulter de plusieurs. La substance a besoin de devenir Un : mais Lui n'a pas besoin de lui-même; car il est Lui, et ce qui est plusieurs a besoin d'autant de choses qu'il en existe. Et étant avec les autres choses et chacune des choses qui sont en lui, il ne dépend pas de lui-même : car il a besoin des autres choses, et par l'unité, et par le tout; et en ce sens il nous paraît incomplet. Si donc il doit y avoir quelque chose qui se suffise parfaitement à soi-même, ce doit être l'Un, qui n'est que cela tout seul, et qui ne se rapporte ni à ces choses, ni à un autre dont il aurait besoin : car il ne cherche plus où il doit être, ni où il soit bien, ni où il doive s'appuyer. Cause de tout le reste, il ne tient pas des autres choses ce qu'il est. Et que pourrait-il y avoir pour lui de bien en dehors de lui-même? Le bien ne lui appartient donc pas par accident : il est le bien même. Il n'y a pas de bien pour

lui ; car il n'a pas besoin d'appui comme s'il ne pouvait se porter. Ce qui doit s'appuyer sur quelque chose est inanimé ; c'est un poids qui tombe s'il ne s'appuie pas sur une base. C'est par lui au contraire que tout le reste est fondé, par Lui que tout coexiste, et que les choses sont dans le lieu même où elles demeurent. C'est avoir quelque chose d'incomplet que de chercher un bien. Le principe n'a pas besoin de ce qui vient après lui. Ce qui est le principe de tout peut donc se passer de tout. Ce qui a besoin de quelque chose désire le principe même qui lui manque. Mais si l'Un a besoin de quoi que ce soit, il ne peut le chercher que parce qu'il n'est pas un, et alors il cherche ce qui doit précisément le détruire. Tout ce qui a quelque besoin a besoin du bien et de ce qui le conserve. Il n'y a donc pas de bien pour l'Un, il n'a donc volonté de rien. Il est le bien suprême, il est le bien non pas à Lui, mais aux autres, si quelque chose peut réellement participer de Lui. Il n'est pas la pensée, pour qu'il n'y ait pas de différence : il n'est pas davantage le mouvement. Il est avant le mouvement, comme il est avant la pensée. Que pourrait-il penser, en effet? Lui-même. Avant la pensée il sera donc ignorant ; et celui qui se suffit à lui-même aura besoin de la pensée pour se connaître. Ainsi donc, parce qu'il ne se connaît pas, parce qu'il ne se pense pas, l'ignorance ne sera pas en Lui. L'ignorance n'a

lieu qu'à la condition d'un autre, en tant que l'Un ignore l'autre. Mais ce qui est seul ne connaît rien, il n'a rien qu'il ignore. Un en lui, un en soi, il n'a pas besoin de la pensée de soi-même, puisqu'il ne faut pas même dire qu'il existe avec soi quand on veut chercher l'Un; mais il faut en retrancher et la pensée, et la compréhension, et la notion de soi, et la notion de tout le reste. Il ne faut pas en effet le ranger à l'intelligence, mais bien plutôt à la pensée. La pensée ne pense pas, elle est cause qu'un autre pense : mais la cause n'est pas identique à ce qui est pensé. Ce qui est la cause de toutes choses ne peut être aucune des choses. Il ne faut donc pas même dire qu'il est le bien qu'il donne : il faut dire qu'il est autrement que toutes choses, le bien supérieur à tous les autres biens.

CHAPITRE VII.

Le seul moyen pour l'homme de connaître Dieu, c'est de rentrer en soi. — Extase (1).

Mais si tu hésites à dire qu'il n'est aucune des choses, arrête-toi toi-même un instant sur les choses, et d'elles retourne à Dieu : à Dieu, non pas en jetant ta pensée en dehors, car il n'est pas en un certain lieu, en l'isolant de tout le reste ; mais il est présent à qui peut le toucher; il n'est pas présent pour qui ne

(1) Voir plus haut le rapport, pages 101 et 151.

le peut pas. Mais de même que pour le reste, on ne peut penser quoi que ce soit en pensant à autre chose, en étant à autre chose, mais qu'il faut ne rien ajouter à l'objet pensé afin qu'il soit l'objet pensé lui-même, de même il faut savoir ici qu'il n'est pas possible d'avoir dans l'âme l'image d'un autre, et de le penser par l'action même de l'image. Il n'est pas possible que l'âme saisie et occupée se le représente par l'image du contraire. Mais de même qu'on dit de la matière qu'elle doit être sans aucune des qualités des autres choses, puisqu'elle doit recevoir l'empreinte de tout le reste, de même aussi, et bien plus encore, il faut que l'âme soit pure de toute image pour qu'en elle aucun obstacle ne vienne l'arrêter, pour qu'elle puisse être remplie et éclairée de la nature première. Pour cela, il faut que, dégagée de tout ce qui est extérieur, elle se tourne tout à fait au dedans, qu'elle ne se laisse point incliner à rien du dehors, mais qu'elle ignore tout d'abord par la disposition où elle se met, puis par les idées mêmes. Qu'on arrive à se méconnaître soi-même dans cette contemplation de Lui, uni à Lui, et qu'on arrive à s'unir à Lui autant qu'on le peut, apprenant même à d'autres, s'il est possible, cette union dont on jouit alors. C'est cette union que Minos, dit-on, eut avec Jupiter quand il en vint à converser avec lui. C'est en se rappelant les traits effacés de cette conversation sainte qu'il fonda ses lois,

rempli du souffle divin qui le faisait législateur. Certes, l'âme dédaignera les choses sociales comme au-dessous d'elle, si elle veut demeurer à ces hautes régions : et c'est ce qui ne peut manquer d'arriver à qui les voit souvent. Il n'est en dehors de personne, dit-il (dit Platon), mais Il est dans tous ; et ils ne le savent pas. Ce sont eux qui fuient hors de Lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes. Ils ne peuvent atteindre celui qu'ils fuient, et s'étant perdus eux-mêmes, en rechercher un autre. L'enfant hors de lui ne reconnaît plus son père dans la folie qui l'aveugle ; mais celui qui se connaît lui-même sait aussi d'où il vient.

CHAPITRE X.

Description de l'extase.

..... Cette contemplation est ineffable..... (1).

C'est ce que voulait dire cette recommandation faite dans les mystères, de ne point les communiquer à ceux qui n'avaient pas été initiés. Et comme il est ineffable, le divin a défendu de le révéler à un autre qui n'a pas eu lui-même le bonheur de voir. Mais comme celui qui voyait n'était pas deux, mais était un relativement à l'objet vu, l'objet vu n'était pas vu en quelque sorte, mais il était vivifié lorsque le voyant se mêlait à lui. Et si le voyant avait ensuite un

(1) Voir plus haut le rapport pages 101 et 111.

souvenir de cette union, il possèderait en lui une image de Lui. Il était un aussi lui-même, n'ayant en soi aucune différence ni relativement à lui, ni relativement au reste des choses. Rien en effet ne remuait en lui; ni le cœur, ni le désir d'une autre chose n'était en lui quand il s'élevait, pas même la raison, ni la pensée, ni même lui, si l'on peut ainsi dire; mais ravi en quelque sorte, dans un calme enthousiasme, dans une tranquille possession de lui-même, il est immobile dans sa propre substance, sans fléchir en rien, sans se tourner vers lui-même, immobile absolument, et comme l'immobilité même, ne faisant plus partie des choses belles, mais portant sa contemplation fort au-dessus du beau même, dépassant déjà le chœur même des vertus, comme celui qui serait entré dans l'intérieur du sanctuaire, laissant derrière lui les statues qui remplissent le temple, et se représentant ensuite les premières, quand on en sort, après le spectacle du dedans et la communion qu'on y a eue non point avec une image, non point avec une statue, mais avec Lui, Lui même, qui fait de tout le reste des spectacles secondaires. Ce n'était pas même un spectacle; c'était une autre façon de voir, l'extase, l'absolu, l'extension de soi, le désir du contact, l'immobilité et le repos, la pensée de l'union, quand toutefois l'on peut arriver à la contemplation jusque dans le sanctuaire. Si l'on voit d'autre

façon, il n'y a plus rien. Ce ne sont là que de vaines imitations, à laisser aux prophètes peu sages, de la manière dont on voit ce Dieu. Le sage pontife, comprenant le mot de l'énigme, pourrait alors voir le véritable spectacle du sanctuaire en y pénétrant; mais il n'y entre pas, croyant que ce sanctuaire invisible est une chose réelle, il sait que c'est la source et le principe, il le reconnaîtra comme le principe; il voit le principe, il s'unit à lui, le semblable au semblable, n'oubliant aucune des choses divines que l'âme peut posséder. Et avant la contemplation, il repousse de la contemplation tout le reste. Mais à celui qui a tout dépassé, il ne reste plus que ce qui est avant tout. Car ici la nature de l'âme n'est point du tout à ce qui n'est pas, c'est lorsqu'elle descend en bas, qu'elle ira dans le mal, et ainsi dans le non-être, qui n'est point d'ailleurs le non-être absolu. Mais si elle court en sens contraire, elle viendra non pas en un autre, mais en elle-même, et non pas alors comme étant dans un autre, en rien, mais en soi, c'est-à-dire en elle seule, et non pas dans l'être, mais en Lui. Le voyant devient alors lui-même une sorte de non-substance, il est au-dessus de la substance, en tant que la substance se mêle à la substance. Si donc l'on se voyait devenir Cela, on se saurait soi-même comme une similitude de Lui. Et quand il ne s'éloigne de Lui que comme l'image relativement à l'exemplaire,

il est arrivé à la fin de sa route. Tombé de la contemplation, réveillant la vertu en lui-même, et se pensant lui-même parfaitement orné, il sera de nouveau allégé, par la vertu allant à l'intelligence, et par la sagesse à Dieu même. Mais c'est la vie des dieux, des hommes divins et heureux ; c'est la libération de toutes les autres choses qui sont ici-bas, vie qui ne jouit pas de ce qui est ici-bas, fuite du seul vers le seul.

FIN.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES.

R. indique le *Rapport*. — P. indique les *Extraits de Plotin*.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

FIN DE LA TABLE.





